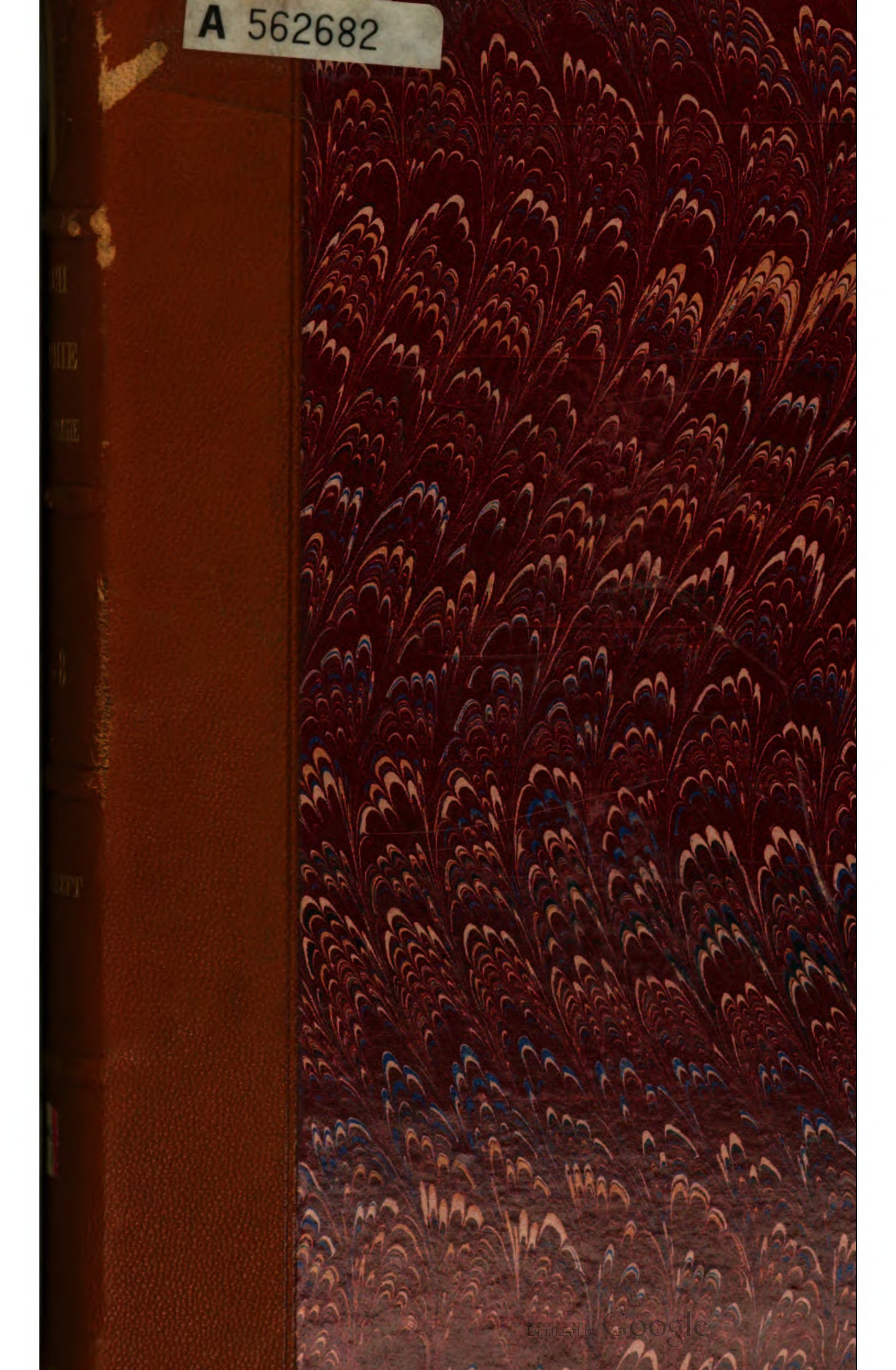


JAHRBUCH
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

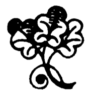
UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

XII. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1898.
Zweigniederlassungen in **Münster, Osnabrück** und **Mainz.**

Inhalt des zwölften Bandes.

Abhandlungen.

Litterarische Besprechungen.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Forts. von Bd. XI, S. 292.)

Bemerkenswert ist die Verlegenheit, in welcher sich die Experimentalpsychologie bezüglich des Willens befindet. Sie weiſs mit ihm nichts anzufangen und kann ihn doch nicht leugnen, sondern ist genötigt, ihn unter irgend einem andern Namen beizubehalten. Er soll eine Eigenschaft, ein Modus, ein Resultat der Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen sein. Dies ist aber unmöglich; Eigenschaften der Vorstellungen sind Klarheit, Dunkelheit, Bestimmtheit, Unbestimmtheit, Bildlichkeit und dgl., nicht aber Gewollt- und Nichtgewolltsein. Die Vorstellung ist gewollt, ohne daſs an ihr irgend eine Veränderung, eine Modifikation stattfindet, also durch eine Beziehung auf etwas, was sie nicht selbst und was nicht an ihr ist, folglich durch eine psychische Funktion, die von ihr verschieden ist: eine Funktion, die in einer besonderen psychischen Fähigkeit wurzelt, der einen Vorstellung sich zuzuwenden, von einer andern sich abzuwenden, von dem einen vorgestellten Gegenstande angezogen, von dem andern abgestoſsen zu werden; denn nicht Vorstellungen als solche werden begehrt oder verabscheut, sondern Gegenstände. Ist nun diese Fähigkeit von derjenigen, Vorstellungen zu erzeugen, verschieden, und bildet die letztere ein wahres Seelenvermögen, so gilt dies offenbar auch von der Fähigkeit, zu begehren, resp. zu wollen.

Die Methode der experimentalen Psychologie erscheint vollkommen verfehlt, da sie um eines unbewiesenen Vorurteils willen (der Voraussetzung nämlich, daſs nur eine mechanische Erklärung der psychischen Erscheinungen wahrhaft wissenschaftlich sei), Unbekanntes (unbewuſste Bewegungsimpulse) an die Stelle des Bekannten (des aktuellen Begehrens resp. Wollens) setzt. Indem sie dann überdies nicht die Sache, den Gegenstand, sondern die Vorstellung, resp. Empfindung, als das Erstrebte und Gewollte betrachtet, adoptiert sie zugleich einen erkenntnistheoretischen Irrtum, nämlich die Ansicht, daſs subjektive Zustände allein ursprünglich und unmittelbar erkannt und angestrebt

[1] Berichtigung. XI. S. 434 Z. 20 v. u. (im Art. A. Barberis) ist nach sie: „nicht" einzuschalten.

werden, mit andern Worten, sie bewegt sich im idealistischen und subjektivistischen Geleise.

Eine bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Metaphysik ist die als erster Band einer (5.) „Metaphysik" erschienene Erkenntnistheorie von Erhardt. Zwar müssen wir betonen, dafs die moderne Erkenntnistheorie der Tod der Metaphysik ist, und daher das Bestreben des Verfassers, auf dieser Grundlage eine Metaphysik aufzubauen, notwendig scheitern mufs. Gleichwohl verdient sein mit Scharfsinn und Energie unternommener Versuch, den transcendentalen Idealismus Kants über sich selbst hinauszuführen und das jenseits der „empirischen Realität" liegende Terrain des „Dinges an sich" für die Erkenntnis zurückzuerobern, wenn auch nicht unsere Zustimmung, so doch unsere aufmerksame Beachtung. Nicht unsere Zustimmung: denn der erste Teil des vorliegenden Bandes, der gegen den sog. „naiven" Realismus der allgemeinen Überzeugung und der Naturwissenschaft sowohl die Subjektivität der sensiblen Qualitäten als auch die Apriorität und Idealität von Zeit und Raum zu erweisen sucht, steht, wie wir wenigstens überzeugt sind, im schroffsten Gegensatz zum Realismus des zweiten Teils, in welchem über den Trümmern der raumzeitlichen Welt eine unräumliche und unzeitliche, gleichwohl aber körperliche Welt von Kräften und erkennbaren an sich seienden Dingen aufgebaut werden soll. Doch vergebens! Du hast sie zerstört, die schöne Welt! Umsonst suchst du sie wiederherzustellen. Den Fichteschen Versuch aber, im eigenen Busen sie prächtiger wieder zu errichten, verwirft der Verf. mit Recht. Die Konsequenz aber liegt in diesem Falle bei Fichte, nicht bei ihm, wie wir zu beweisen hoffen; denn entweder besteht eine Körperwelt aufser uns und mit ihr Raum, Zeit und Bewegung; oder diese letzteren sind rein subjektiv und ideal; in diesem Falle zerfällt die Körperwelt in Trümmer.

Als ein Verdienst müssen wir es dem Verf. anrechnen, dafs er die angeblich gegen den „naiven" Realismus sprechenden, nach seiner Ansicht absolut entscheidenden Gründe wirklich angegeben hat, während die meisten Gegner desselben sich damit begnügen, jenen Realismus einfach als überwunden, als keiner Widerlegung mehr bedürftig, als schlechthin unwissenschaftlich und unphilosophisch zu behaupten: denselben Realismus, über welchen alle aufgeklärten Geister vornehm die Nase rümpfen, ohne indes zu säumen, gelegentlich einander den Vorwurf des Rückfalls in denselben an den Kopf zu werfen. Begreiflich! denn er ist durch tausend Fäden mit der Natur verwachsen.

Naturam expellas furca, tamen usque redibit. Ist doch selbst dem grofsen Kant, dem ruhmreichen Begründer moderner Denkweise, die den modernen Geist so hoch über antikes und mittelalterliches Denken erhebt, der Vorwurf eines solchen Rückfalls gerade wegen seines Begriffs einer empirischen Realität, den der Verf. in Schutz nimmt, nicht erspart geblieben.

Wir haben bei verschiedenen Gelegenheiten als den erkenntnistheoretischen Grundirrtum der in Empirismus und Apriorismus gespaltenen neueren Philosophie den Grundsatz bezeichnet, dafs die menschliche Seele in ihrem Erkennen unmittelbar nur ihren eigenen Vorstellungen und Bewufstseinsthatsachen gegenüberstehe. Der Verf. preist diesen Grundsatz als einen der höchsten Ruhmestitel der modernen Philosophie (S. 565). Wie wenig Vertrauen aber er selbst in diese Errungenschaft setzt, beweist das Zugeständnis, dafs man nicht von jenem Grundsatze, sondern vielmehr von der allgemeinen Überzeugung ausgehend, ein Subtraktionsverfahren anwenden müsse, ein Verfahren, das nach Abzug alles desjenigen, was das Subjekt als sein apriorisches Besitztum zur Erfahrung hinzubringt, einen aus dem Subjekte nicht erklärbaren objektiven Rest bestehen lasse. D. h. offenbar eingestehen, dafs jener Grundsatz, konsequent verfolgt, den subjektiven Idealismus zum unvermeidlichen Resultat habe. Der Verf. freilich meint, dieser Idealismus sei weiter gar nichts als eine absurde Überspannung des an sich völlig richtigen (!) idealistischen Princips, dafs unmittelbarer Gegenstand unseres Wissens nur unsere Vorstellung und nicht Dinge aufser der Vorstellung seien. (A. a. O.) Wie kommt es aber dann, fragen wir, dafs der subjektive Idealismus gerade in der Gegenwart von vielen Seiten als die einzig mögliche Form der wissenschaftlichen Weltanschauung angesehen wird, was nach dem Verf. allerdings nur beweist, wie grofs die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung ist? (S. 564.) Aber diese Verwirrung fällt eben jenem idealistischen Grundsatze zur Last, der einen der höchsten Ruhmestitel der modernen Philosophie bilden soll. Das Subtraktionsverfahren des Verf.s selbst aber beruht auf einem inneren Widerspruch. Denn subtrahieren kann man nur gleichartige Gröfsen. Dem Verf. aber gilt der **gesamte** Gehalt der äufseren Erfahrung als unmittelbar rein subjektiv, in der Art, dafs wir von ihm nur durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache zu dem Dinge an sich und der Erkenntnis seiner Beschaffenheit hinüberzugelangen vermögen. Der Rest der Subtraktion kann also immer nur wieder etwas Subjektives sein.

Mit dem Gesagten ist der Standpunkt des Verf.s im allgemeinen gekennzeichnet. Seine Schrift behandelt in zwölf Kapiteln die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Erfahrung, den naiven, den naturwissenschaftlichen Realismus, die Apriorität, die Idealität des Raumes, die Apriorität, die Idealität der Zeit, Kausalität und Substanzialität, die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus, das Ding an sich, endlich die Grenzen des Erkennens. Wie man sieht, beschäftigt sich der gröfste Teil der Untersuchungen mit erkenntnistheoretischen Problemen; metaphysische Fragen werden vielfach gestreift, dasselbe gilt von psychologischen und naturphilosophischen. Bezüglich der letzteren kommen wir häufiger in die Lage, dem Verf. zuzustimmen und sein selbständiges und scharfsinniges Urteil anzuerkennen.

Von hervorragender Bedeutung für uns ist der Versuch, den sog. naiven, sowie den naturwissenschaftlichen Realismus als völlig unhaltbar und endgültig widerlegt zu erweisen. Es handelt sich dabei jenem gegenüber um die Frage nach der Objektivität der sensiblen Qualitäten, diesem gegenüber um das objektive Dasein einer raumzeitlichen Welt, endlich beiden gegenüber um die Frage, ob wir von Dasein und Beschaffenheit der Körperwelt eine unmittelbare Erkenntnis besitzen. Um sofort den Nerv der Argumentation des Verf.s blofszulegen, so gipfelt dieselbe in der Annahme, dafs die gewöhnliche Überzeugung, die wirklichen Qualitäten der Dinge, den wirklichen Raum und die wirkliche Zeit wahrzunehmen, auf einer Täuschung beruhe, dafs sich vielmehr — von den sinnlichen Qualitäten, denen selbst nach naturwissenschaftlicher Überzeugung objektiv nur Bewegungen entsprechen, gar nicht zu reden — auch unsere Wahrnehmung räumlich-zeitlicher Dinge auf blofse subjektive Vorstellungen beziehe, mit andern Worten, dafs nur ein phänomenaler, von der Seele selbst erzeugter, subjektiver, blofs vorgestellter Raum und ebenso eine rein phänomenale Zeit wahrgenommen werde. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend glaubt er die gewöhnliche Ordnung, wornach angesichts der erfahrungsmäfsigen unmittelbaren Gewifsheit von dem Dasein räumlicher Dinge die Beweislast dem dieselbe bestreitenden Idealismus zufällt, umkehren und von der angeblich feststehenden Subjektivität und Apriorität des Raumes und der Zeit ausgehend, die Pflicht, deren Objektivität zu beweisen, dem Realismus zuschieben zu dürfen.

Bei diesem Verfahren ist es eben jener erkenntnistheoretische Grundsatz, der die entscheidende Rolle spielt. Die allgemeine Überzeugung, dafs die Körper selbst und nicht blofs Vorstellungen von solchen wahrgenommen werden, soll aus dem Grunde

unhaltbar sein, weil die Seele (das Subjekt) ein von ihr verschiedenes, jenseitiges Sein schlechterdings nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar — eben mittels der Vorstellung — erreichen könne. Auf dieses vermeintlich unwiderlegbare Argument ist die Antwort längst gegeben worden. Allerdings kann körperliches Sein nur mittelbar von der Seele erkannt werden; denn nicht der Stein, sagt schon Aristoteles, ist, indem sie ihn erkennt, in der Seele, sondern sein Bild. Wir haben aber eine zweifache Unmittelbarkeit zu unterscheiden. Bevor wir jedoch diesen Unterschied angeben, ist darauf aufmerksam zu machen, dafs die Notwendigkeit, das Sein durch vorstellende Thätigkeit zu erkennen, noch kein Hindernis der Unmittelbarkeit des Erkennens bilde. Der Verf. selbst gesteht dies zu, indem er die Erkenntnis, welche die Seele von ihren eigenen Thätigkeiten und ihrem Dasein besitzt, als eine unmittelbare betrachtet, obgleich auch sie offenbar nur durch Vorstellungen sich vollzieht. Es wäre in der That einfältig und lächerlich, wenn man behaupten wollte, Sein könne überhaupt nicht erkannt werden, weil dies nur durch Vorstellungen, also mittelbar geschehen könne. Die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis soll sich vielmehr nach dem Verf. nur auf Dinge beziehen, die der Seele jenseitig, nicht ihr immanent sind. Wir bestreiten dies, und zwar auf Grund der angedeuteten Unterscheidung einer doppelten Unmittelbarkeit beziehungsweise eines doppelten Erkenntnismittels. Der Satz: die Körperwelt kann nicht ohne Mittel erkannt werden, läfst sich in einem zweifachen Sinne nehmen, indem das „Mittel‘ entweder auf den Terminus der Erkenntnis oder auf das Subjekt derselben bezogen wird. Nimmt man den Satz im letztern Sinne, so mufs allerdings angenommen werden, dafs das Subjekt der Bestimmung und sozusagen Information durch das Objekt, der idealen Verbindung und Verähnlichung mit dem Objekt bedarf, um dasselbe zum Terminus seiner Erkenntnisthätigkeit zu machen. Dies geschieht nun dadurch, dafs das wahrzunehmende Objekt dem wahrnehmenden Subjekt sein Bild einprägt und somit das Subjekt zu seiner Erkenntnis nicht blofs anregt, sondern in wirksamer Weise befähigt. Dieses Bild kann mit Recht als Erkenntnismittel bezeichnet werden, und insofern es eines solchen zur Erkenntnis des der Seele nicht immanenten Seins, also insbesondere der körperlichen Dinge bedarf, kann diese Erkenntnis eine mittelbare genannt werden. Dieses nämliche Bild und Erkenntnismittel aber ist nicht Terminus, nicht Gegenstand der Erkenntnis und fällt überhaupt nicht ins Bewufstsein, es sei denn nachträglich durch einen Akt der Reflexion und Schlufsfolgerung.

Daher unterscheidet die Scholastik mit Recht zwischen einem medium quod und einem medium quo, einem Mittel, das selbst zuerst erkannt sein mufs, um weiterhin zur Erkenntnis eines andern zu führen, wie der Rauch zu der des Feuers, und einem Mittel, das den Gegenstand selbst vergegenwärtigt, d. h. zur unmittelbaren Perception des real gegenwärtigen Objekts selbst befähigt. Von der letzteren Art ist die von der Scholastik sog. species sensibilis impressa, die man (der Vergleich rührt, wenn wir uns nicht täuschen, von Balmes her) mit einem Spiegel von solcher Glätte, dafs er selbst unsichtbar nur den gespiegelten Gegenstand erscheinen läfst, vergleichen kann.

Die allgemeine, vom Verf. selbst in dem beachtenswerten zweiten Kapitel von der Erfahrung konstatierte Überzeugung, dafs wir die Körperwelt unmittelbar und nicht unsere Vorstellung von einer solchen wahrnehmen, läfst sich demnach mit der Einsicht, dafs Körper nur durch repräsentative Vorstellungsbilder, nicht aber durch eine unmittelbare Verbindung mit ihrem reellen Sein erkannt werden können, wohl vereinbaren, und ist daran umsomehr festzuhalten, als der einzige durchgreifende Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung nur darin gesucht werden kann, dafs jene im gegenwärtigen Objekte terminiert.

Es fragt sich nach dem Gesagten nur mehr, ob der sog. naive Realismus nicht durch anderweitige Gründe als unhaltbar und objektiv falsch erwiesen worden sei. Bevor wir aber diese Gründe prüfen, glauben wir uns gegen den idealistischen, vom Verf. adoptierten Gebrauch des Ausdrucks „Erscheinung" verwahren zu müssen. Wenn die sensiblen Qualitäten, wie der Idealismus annimmt, nur in der Vorstellung des Subjektes bestehen; wenn ihnen im Objekt, dem die „naive" Überzeugung sie zuschreibt, nur etwas völlig Heterogenes als „Veranlassung" entspricht, so sind sie thatsächlich nur Schein trotz des für den Idealismus unerklärbaren Geknüpftseins einer bestimmten „Empfindung" an eine bestimmte „Bewegung" oder äufsere Veranlassung; denn die Erscheinung unterscheidet sich eben dadurch vom Scheine, dafs sich in jener ein Sein, sei es des Subjekts oder Objekts, die objektive Beschaffenheit des einen oder andern offenbart, erscheint, während der Schein etwas, was er nicht ist, zu sein prätendiert. Nun gelangt aber nach der idealistischen Ansicht in den sensiblen Qualitäten weder das Subjekt noch das Objekt zur Erscheinung, indem Farbig-, Tönend- u. s. w. -sein weder dem Subjekt noch dem Objekt zukommt. Ist aber Erscheinung dasjenige, worin ein Sein sich offenbart, kundgibt, so

kann man mit vollem Rechte von objektiv-realen Erscheinungen reden und die Thätigkeiten des Denkens, Wollens, deren objektive Realität der Verf. mit Recht anerkennt, als Erscheinungen des denkenden und wollenden Subjekts bezeichnen. Demnach ist auch der Ausdruck „Erscheinung“ für die sensiblen Qualitäten nur vom realistischen Standpunkt aus gerechtfertigt, demzufolge dieselben zwar nicht als ein Ansichseiendes, wohl aber als objektiv-reale Eigenschaften eines Ansichseienden, in welchen sich dieses dem Subjekt offenbart, zur Erscheinung kommt, betrachtet werden.

Was nun die angebliche Widerlegung des sog. naiven Realismus betrifft, so konstatiert der Verf. die Thatsache, dafs als Vertreter des Realismus „in erster Linie alle philosophisch Ungebildeten und in zweiter Linie fast die ganze Philosophie vor Berkeley und Kant sowie die gesamte Naturwissenschaft mit ganz geringen Ausnahmen“ zu nennen seien (S. 48). Wie man sieht, befinden wir uns trotz der „philosophisch Ungebildeten“ als Vertreter des Realismus in nicht zu verachtender Gesellschaft, in der eines Platon, Aristoteles, der gesamten Scholastik. Eine völlige Überwindung des naiven Realismus, fährt der Verf. fort, trete „überhaupt erst auf den sehr spät erreichten höchsten Stufen der erkenntnistheoretischen Bildung (!) ein und nichts sei häufiger als ein teilweiser Rückfall in die Vorstellungen des ursprünglichen Realismus“ (S. 49 f.).

Gegen den Realismus werden folgende Argumente ins Feld geführt. Es falle ihm nicht ein, dafs Dinge, die bald in dieser, bald in jener Gröfse uns erscheinen, unmöglich Dinge an sich selbst sein können (in einer Fufsnote wird bemerkt, dafs „dieses schlagende und wirksame Argument gegen den Realismus gewöhnlich übergangen werde“) (S. 54). Auf dem Standpunkt des naiven Realismus werde ein Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung, Ding an sich und Vorstellungsbild geleugnet. Im täglichen Leben glauben wir alle, dafs wir es mit den Dingen selbst und nicht blofs mit subjektiven Vorstelluugsbildern zu thun haben; soweit wir das Ding und seine Vorstellung unterscheiden, verständen wir unter letzterem das subjektive Erinnerungsbild (S. 59 ff.). Gleichwohl fahre man fort, dem Subjekt auch fernerhin die Fähigkeit einer Wahrnehmung der aufser uns befindlichen Dinge und nicht nur ihrer Vorstellungsbilder zuzuschreiben, wiewohl aus der Notwendigkeit einer Vermittlung allein schon die freilich erst viel später deutlich erkannte Wahrheit, dafs die Dinge selbst unmittelbar auf keinen Fall wahrgenommen werden können, folge (S. 62). Daher unter-

scheide man zwischen subjektiven und objektiven Eigenschaften der Dinge und verstehe unter ersteren Farbe, Licht, Ton u. s. w., unter letzteren die räumlichen, zeitlichen und materiellen Prädikate (S. 63). Bezüglich der ersteren habe Locke ein specielles Verdienst (?), nicht aber das Recht erworben, als Urheber der Lehre von ihrer Subjektivität zu gelten; in neuerer Zeit sei auch die Naturwissenschaft zur Überzeugung gelangt, dafs den Sinnesempfindungen (!) keine Existenz aufserhalb der Vorstellung zukommen könne, nur vereinzelt treten noch Versuche hervor, die objektive Realität der Sinnesempfindungen in irgend einer Beziehung zu retten: Versuche, die zu aussichtslos seien, um eine besondere Beachtung zu verdienen. Frage man nach den Gründen, die zuerst den Zweifel an die objektive Realität der Sinnesempfindungen bewirkt haben, so seien es wohl deren Relativität und ihre teilweise Verwandtschaft mit den Gefühlen, die zuerst den naiven Realismus erschütterten; die verschiedenen Empfindungen, die Speisen und Getränke in Gesunden und Kranken u. s. w. hervorrufen, die verschiedenen Eindrücke der äufseren Temperatur u. s. w. Die Verwandtschaft mit den Gefühlen zeige sich darin, dafs Wärme und Kälte brennen, den Schmerz erzeugen, so dafs man von einem allmählichen Übergang der Empfindung in das Gefühl reden könne. „Bei welchem Grade der Wärme sollen wir die Grenze ziehen, jenseits deren eine objektive Eigenschaft sich plötzlich in ein subjektives Gefühl verwandelt?“ (So Locke.) Ferner folge die Subjektivität der sensiblen Qualitäten aus der durch physikalische und physiologische Thatsachen festgestellten Unvergleichbarkeit der äufseren Reize mit der Empfindung, die zu der Auffassung zwinge, dafs die Empfindung auf Veranlassung des Reizes als rein psychische Erscheinung hervortrete (S. 71). Als Abbild objektiver Eigenschaften äufserer Gegenstände lasse sich die Empfindung (!) nicht mehr auffassen, da dasselbe Objekt nach der verschiedenen Disposition des Subjekts verschiedene Empfindungen hervorbringe, und nur eine davon von objektiver Bedeutung sein könnte. Aus allen diesen Schwierigkeiten komme man nur heraus, wenn man die naive Vorstellung von der objektiven Realität der Sinnesempfindungen ganz und gar fallen lasse. Weiterhin seien wir mit der bedeutungsvollen Thatsache bekannt geworden, dafs verschiedene Reize auf dasselbe Organ die gleichen Empfindungen und derselbe Reiz auf verschiedene Organe verschiedene Empfindungen hervorrufe. Solchen Thatsachen gegenüber lasse sich der naive Realismus wirklich nicht mehr aufrecht erhalten. Endlich und das sei der in letzter Instanz entscheidende Grund,

verstehe man überhaupt nicht, was Sinnesqualitäten sein sollen, die nicht empfunden werden. Wenn Farbe existieren wolle (sic), so müsse sie gesehen werden u. s. w. Mit der Annahme der objektiven Realität dieser Prädikate (Farbe, Ton) lasse sich kein vollkommen deutlicher Sinn verbinden, alles weise auf ihre psychische Natur hin. Dafs wir trotzdem die Dinge mit diesen Qualitäten umkleiden, dafs sie an den Objekten haften, sei freilich höchst merkwürdig, sei aber Thatsache und dürfe als solche nicht in Abrede gestellt werden (S. 72 ff.).

Also das sind die längst — von Locke und Joh. Müller — vorgebrachten Gründe, auf welche hin man es wagt, die Stimme der Natur selbst, die unleugbare allgemeine Überzeugung von der objektiven Realität der sensiblen Qualitäten Lügen zu strafen. In der That ganz armselige und elende Gründe, die einem Aristoteles und der Scholastik nicht unbekannt waren, ohne sie aber zu bewegen, an dem Zeugnis der Natur Zweifel zu hegen. Über die Thatsache der Umkleidung der Objekte mit den angeblichen „Empfindungen" (in der That „wahrgenommenen Qualitäten") geht der Verfasser zu leicht hinweg. Dieselbe ist nicht allein für den naturwissenschaftlichen Realismus, sondern auch für ihn selbst absolut unerklärbar. Er meint zwar die Schwierigkeit damit zu umgehen, dafs er das „umkleidete" Objekt als ein rein phänomenales hinstellt. Aber damit wird sie nur hinausgeschoben, nicht erklärt. Wir aber fragen ihn, woher die Seele dieses Kleid nimmt, wie sie, die weder farbig noch tönend ist, dazu kommt, die Objekte mit Farben und Tönen zu „umkleiden".

Indem wir mit unserer Antwort mit dem letzten „entscheidenden Beweise" beginnen, so können freilich „Empfindungen" nur etwas Subjektives sein; es ist aber eben durch nichts bewiesen, dafs Farben, Töne u. s. w. Empfindungen und nicht, wofür uns die Stimme der Natur sie zu halten befiehlt, wahrgenommene Qualitäten seien. Der Umstand, dafs wir mit diesen Prädikaten keinen „vollkommen deutlichen Sinn" verbinden, berechtigt uns nicht, die Schwierigkeit mit dem Alexanderhieb des Idealismus zu lösen. Denn was ist nicht aus diesem Grunde alles behauptet, resp. verneint worden! Die Herbartianer verwerfen die Seelenvermögen, weil sie damit keinen „vollkommen deutlichen Sinn" zu verbinden wissen. Hegel verwirft die Existenz eines vom Denken und Gedachtsein unabhängigen Seins aus demselben Grunde, während der Verf. gegen Herbart und Hegel sowohl die Seelenvermögen als auch das Ding an sich festgehalten wissen will. Die sinnlichen Qualitäten, als Eigenschaften der Körper betrachtet, sind nicht mehr und nicht weniger

dunkel als die vom Verf. angenommenen unorganischen und organischen Kräfte. — Indem der Verf. meint, eine Farbe, die niemand sehe, ein Ton, den niemand höre, seien unvorstellbare Dinge, verwechselt er, wie schon Aristoteles gegen Demokrit erinnerte, das Gesehen-Gehörtwerden können mit dem wirklichen Gesehen-Gehörtwerden, nur das erstere ist der Farbe, dem Ton wesentlich, nicht das letztere. — Wenden wir uns den insbesondere von dem Physiologen Joh. Müller konstatierten Thatsachen zu, wornach gleiche Reize verschiedene „Empfindungen" und verschiedene Reize dieselbe „Empfindung" erzeugen, so lassen dieselben vom sog. naivrealistischen Standpunkt eine vollkommen befriedigende Erklärung zu. Joh. Müller selbst unterscheidet adäquate und unadäquate Reize, Reize auf das Auge, die ein wirkliches Sehen, und solche, die nur einen unbestimmten Lichteindruck hervorbringen. Verfolgen wir diese Spur, so erklärt sich der Lichteindruck z. B. infolge eines Schlages auf das Auge aus der durch Sehen von wirklichem, physischem Lichte bewirkten Habituierung des Sinnes. Die idealistische „Erklärung" erhielte nur dann einen Schein von Berechtigung, wenn ein Auge, das nie wirkliches Licht gesehen, (in der Sprache J. Müllers) nie auf adäquate Reize reagierte, infolge eines Schlages ebenfalls einen Lichteindruck erhielte. Dieses ist aber nie und von niemandem konstatiert worden. Auf dieselbe Weise erklären sich die verschiedenen Wirkungen desselben Reizes auf verschiedene Sinne, die doch selbstverständlich in einer den vorausgegangenen Wahrnehmungen entsprechenden Weise auf äufsere Reize reagieren werden. Wenn man weiterhin daran erinnert, dafs dasselbe Objekt nach der verschiedenen Disposition des Sinnes in verschiedener Weise darauf einwirke, so beweist dies allerdings eine gewisse Relativität des sinnlichen Erkennens, eine Abhängigkeit der objektiv richtigen Wahrnehmung von subjektiven Bedingungen, es beweist aber nicht die Subjektivität der sensiblen Qualitäten selbst. Die Notwendigkeit solcher Bedingungen aber erklärt sich ganz einfach daraus, dafs die sinnliche Erkenntnis nicht auf Grund einer sozusagen rein idealen Offenbarung der Dinge zu stande kommt, sondern auf Grund einer das beseelte Sinnesorgan zugleich physisch und psychisch afficierenden Einwirkung. Hieraus erklärt sich, dafs einerseits, um (beispielsweise) die äufsere Temperatur richtig zu beurteilen, der Tastsinn selbst in einer gewissen mittleren Temperatur sich befinden mufs, und dafs andererseits ein heftiger Eindruck auf ein Sinnesorgan Schmerzgefühl hervorruft, das die Wahrnehmung der objektiven Qualität infolge der Betäubung oder Korrumpierung

des Organs unmöglich macht. In diesem Falle von einem Übergang der sinnlichen „Empfindung“ in ein Gefühl zu reden, ist ganz und gar unberechtigt und geradezu sinnlos. Oder soll, wenn die Blendung durch grelles Licht dem Auge schmerzvoll ist, in der That das Licht in Schmerz übergehen? Wahrlich, derartige Absurditäten verdienen kein Wort der Widerlegung.

Man beruft sich ferner auf die Unvergleichbarkeit des äufseren Reizes mit der wahrgenommenen sinnlichen Qualität. Licht und Farbe seien physikalisch betrachtet blofse Bewegungen, mit denen die Licht- und Farbenempfindungen keinerlei Ähnlichkeit haben. Wir erwidern, dafs die von den Physikern angenommenen Ätherschwingungen mit der Annahme objektiver sinnlicher Qualitäten der Körper selbst nicht unvereinbar seien; nur ist in diesem Falle anzunehmen, dafs jene Bewegungen als Träger und Mittel dienen, wodurch uns die Dinge ihre Qualitäten kundgeben. Wie will man beweisen, dafs diese Auffassung unmöglich sei? In einer Naturanschauung, die in den Körpern aufser dem Stoffe die specificierende Wesensform anerkennt, kann eine solche Manifestation von Qualitäten durch Bewegungen nichts Auffallendes und Fremdartiges an sich haben. Was endlich die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung betrifft, die zuerst den naiven Realismus, wie der Verf. sagt, erschütterte, so beweist sie die Beschränktheit und Bedingtheit der Sinne, nicht aber die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten.

Sind demnach die gegen den Realismus der sinnlichen Erkenntnis gerichteten Einwendungen haltlos, so läfst sich noch weiter bis zu der Behauptung vorgehen, dafs der Realismus allein haltbar, der Idealismus aber durchaus unhaltbar und absurd sei. Nicht blofs entspricht der Realismus der allgemeinen Überzeugung, der sich auch der „erkenntnistheoretisch Gebildete“ (richtiger: idealistisch Verkrüppelte und Verbildete) nicht entziehen kann, sondern er allein erklärt auch die wirklichen Thatsachen der sinnlichen Erkenntnis. Der Idealismus weifs auf die Fragen, warum an eine bestimmte Bewegung eine bestimmte Empfindung gebunden ist, warum, wenn die äufseren Gegenstände die Seele nur a n r e g e n zur selbständigen Erzeugung einer leuchtenden, farbigen, tönenden Erscheinungs-(Schein-)welt, nicht jede leise Anregung genügt, um den ganzen in der Seele verschlossenen Reichtum sinnlicher Herrlichkeit zur Offenbarung zu bringen, wie eine leise Anregung im stande ist, alle mit einer Reise verbundenen Erinnerungen wachzurufen: auf diese Fragen hat der Idealismus keine Antwort.

Folgen wir dem Verf. auf seinem weiteren Sturmlauf gegen

den naiven und naturwissenschaftlichen Realismus! Durch die angeblich bewiesene Subjektivität der sensiblen Qualitäten ist bereits der Weg zu weiteren Unterminierungen geebnet. Denn die räumlichen Verhältnisse, Gröſse, Bewegung u. s. w. nehmen wir thatsächlich nur in und mit den sensiblen Qualitäten und — um mit Aristoteles zu reden — als gemeinsame Sinnesobjekte wahr. Haben wir es also nach der Ansicht des Verf. in den sensiblen Qualitäten nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu thun, so gilt dasselbe auch von Gröſse und Raum, mit andern Worten, der von uns wahrgenommene Raum ist nicht der (vom Verf. zunächst als ein problematischer behandelte) wirkliche, sondern ein vorgestellter Raum. Von diesem vorgestellten Raume nun sucht der Verf. im 5. Kapitel zunächst die Apriorität oder den subjektiven Ursprung nachzuweisen, um dann im 6. Kapitel die ausschlieſsliche Idealität oder Nichtrealität des Raumes zu behaupten gegenüber den Versuchen, Apriorität und Realität des Raumes zugleich aufrecht zu erhalten. Um das Verfahren des Verf.s sofort zu charakterisieren und zugleich den Punkt aufzuzeigen, von welchem aus das sophistische Netz seiner Argumentation mit Leichtigkeit sich auflösen läſst, bemerken wir, daſs er drei Raumtheorieen unterscheidet, die wir der Kürze wegen als die Newton-Clarkesche, Leibnitzsche und Kantsche bezeichnen können. Die erste sieht im Raume ein absolut bestehendes, durchaus gleichförmiges Gefäſs, von welchem die Dinge aufgenommen werden. Die zweite faſst den Raum als eine sekundäre, aus dem Zusammensein einer Vielheit von Existenzen resultierende Eigentümlichkeit des Seienden auf. Die dritte Theorie greift auf die erste — die nach dem Verf. zugleich auch die natürliche und volkstümliche Auffassung ist — zurück und betrachtet den Raum zwar ebenfalls als ein unendliches gleichförmiges Gefäſs, jedoch nicht von objektiv-realer, sondern rein subjektiver Bedeutung: als Anschauung oder Anschauungsform, in welche die von auſsen angeregten Empfindungen eingetragen und in eine bestimmte Ordnung des Nebeneinander gebracht werden. — Es ist nicht schwer, einzusehen, daſs es dem Verf. unter seinen Voraussetzungen keine besondere Mühe kostete, die Unhaltbarkeit der ersten und zweiten Raumtheorie nachzuweisen und die dritte oder Kantsche als die allein berechtigte hinzustellen, und nicht allein den Beweis für die Apriorität des Raumes, der als „Gesamtraum" die apriorische Bedingung für die Wahrnehmung jedes begrenzten Raumes oder Raumteils bilde, sondern auch der Nichtrealität des Raumes zu führen; denn in der That ist die Existenz jenes Undings eines absoluten-unbegrenzten

Gefäfsraums eine Absurdität, die Leibnitzsche Ableitung des kontinuierlichen Raumes aber aus dem Zusammensein einfacher Wesen schlechterdings undurchführbar.

So leicht es nun dem Verf. wurde, seine beiden Thesen zu erweisen, so wenig kann es uns schwer fallen, das künstliche Kartenhaus seiner hypothetischen Beweisführung über den Haufen zu werfen. Denn die von ihm als die natürliche und volkstümliche hingestellte Auffassung des Raumes ist weder natürlich noch haltbar, beruht vielmehr auf einer Verwechslung des abstrakten, imaginären Raumes mit dem wirklichen, oder vielmehr auf einer Vermischung und Durcheinanderwerfung von Begriffen, die sorgfältig auseinander gehalten werden müssen. Der Verf. bezeichnet ganz wie Kant den imaginären und abstrakten Raum, den wir wie ein unbegrenztes (vielmehr „ohne bestimmte Grenzen"), in sich durchwegs gleichförmiges Gefäfs vorstellen, als den Raum schlechthin und schliefst nun mit Recht, dieser Raum könne nicht existieren, sondern sei eine blofse Anschauung, Vorstellung oder, mit Kant zu reden, Anschauungsform der Sinnlichkeit. Es ergibt sich aber auch sofort, dafs diese Auffassung sich selbst aufhebt; denn der unendliche Raum ist subjektiv ebenso unvollziehbar, wie objektiv, d. h. er ist schlechterdings unvorstellbar, weshalb sich der Verf. gezwungen sieht, die Unendlichkeit des subjektiven Raumes im Sinne der Fortrückung der Grenzen ins Unendliche zu erklären: eine Erklärung, durch welche die gesamte idealistische Raumtheorie wieder umgestofsen wird. Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man mit Aristoteles den Ort (Raum) von der extensiven Quantität unterscheidet und ihn als die Grenze des umgebenden Körpers definiert. In dieser Annahme fällt der „Raum" teils mit der Quantität des ausgedehnten Körpers und teils mit der Fähigkeit des letzteren, einen andern Körper zu umfassen, zusammen. Demnach ist zwar der einzelne Körper innerhalb des Weltganzen, nicht aber dieses selbst im Raume, und der Raum hört auf, jenes allumfassende, unendliche, für sich bestehende Unding zu sein, dessen Existenz, wie wir dem Verf. zugeben, unmöglich ist.

Dafs der Raum nicht aus Empfindungsprozessen entstehen könne (S. 81), gestehen wir dem Verf. zu. Der Raum hat jedoch mit solchen überhaupt nichts zu thun, sondern wird zugleich mit den sinnlichen Qualitäten wahrgenommen, als ein Äufseres und von aufsen Gegebenes angeschaut. Ein solches „Hinausschauen" wäre rein undenkbar, wenn der Raum, wie der Verf. will, nur etwas Subjektives wäre (S. 83). Der Verf. gesteht zu, dafs der Raum von der einmal gegebenen äufseren Wahrnehmung abstrahiert

werden könne, meint aber: wie äufsere Wahrnehmung selbst möglich sei, werde damit schlechterdings nicht erklärt, das sei aber gerade das Problem, um dessen Lösung es sich handle. Daher beruhe die gegen die Aprioritätslehre gerichtete empiristische Argumentation auf einer groben petitio principii (S. 86 f.). Der Verf. selbst macht sich daher anheischig zu beweisen, dafs äufsere Wahrnehmung nur durch die Annahme eines subjektiven, apriorischen Ursprungs der Raumvorstellung sich erklären lasse: was übrigens schon aus der allgemeinen Erwägung sich ergebe, dafs die Dinge nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, die Wahrnehmungsgegenstände aber räumliche Ausdehnung besitzen; es müsse also diese Ausdehnung notwendig subjektiv sein (S. 88). Die Hohlheit und Nichtigkeit dieses Arguments ergibt sich ohne weiteres aus dem früher von uns Gesagten. Im Gegenteil wird man schliefsen müssen: wir schauen einen äufseren Raum an; der angeschaute Raum kann daher kein subjektiver, sondern nur ein objektiver sein; denn ein subjektiver Raum würde von uns nicht als ein von aufsen gegebener angeschaut werden können, wie wir denn wirklich nur in der Wahrnehmung den Raum als ein Äufseres auffassen, während dies bezüglich unserer Phantasievorstellung vom Raume durchaus nicht der Fall ist. Der erste aprioristische Schufs des Verf.s ist sonach ein Schufs ins Blaue. Wie aber derselbe dazu kommt, für seine aprioristische Theorie und gegen den „naiven“ Realismus auf die Notwendigkeit realer Einwirkungen von aufsen sich zu berufen, ist ganz unverständlich; denn eine solche erscheint gerade in seiner Theorie als rein zufällig, als blofse, entbehrliche Anregung, da ja die Seele sowohl die sensiblen Qualitäten als auch den Raum in absoluter Selbstthätigkeit als rein psychisches Erzeugnis hervorbringen soll, während der Realismus eine effektive Einwirkung und Offenbarung des Objekts bezüglich des Subjekts annimmt, um jenes zum Gegenstande seiner erkennenden Thätigkeit machen zu können. Die Immanenz dieser Thätigkeit ist durchaus nicht — wie der Verf. behauptet — ein Hindernis des Heraustretens der Seele aus sich selbst zur Erfassung eines aufser ihr gegebenen realen Objekts; denn dieses Heraustreten ist ein ideales, nicht ein reales, räumliches; mit andern Worten: der äufsere Gegenstand wird im Erkenntnisakte Terminus, auf den die Erkenntnis sich richtet, ohne sich ihm, real aus sich heraustretend, physisch zu verbinden. „Dafs wir in einem subjektiven, von uns selbst erzeugten und aus uns hinausgeschauten (!) Raume Dinge da wahrnehmen, wo sie nicht sind“ (S. 98), kann nur in einem Gehirne als „wohl verständlich“

erscheinen, das alle gewohnten Vorstellungen in ihr Gegenteil verkehrt hat.

In der Verwerfung der sog. Projektionstheorie sind wir mit dem Verf. einverstanden; ebenso stimmen wir ihm zu, wenn er gegen die Theorie einer Selbstempfindung der Netzhaut die Thatsache geltend macht, dafs wir Gegenstände aufser uns und nicht Empfindungen im Sinnesorgan oder Eindrücke auf dasselbe wahrnehmen (wahrzunehmen glauben) (S. 95). Jedoch nicht aus dem von ihm angegebenen Grunde ist die Netzhaut kein Gegenstand der Wahrnehmung, nämlich weil auch die Netzhaut aufserhalb der Seele sei; vielmehr müssen wir diesem Dualismus entschieden widersprechen. Jener Grund liegt darin, dafs eine Seelenkraft, die an ein körperliches Organ gebunden ist, nicht auf sich selbst zu reflektieren vermag. Im Sehen ist daher die Seele ausschliefslich dem äufseren Gegenstande, nicht aber ihrer eigenen Thätigkeit oder Zuständlichkeit zugewandt. Daher sehen wir auch die Dinge in ihrer natürlichen Lage und trotz der Zweiheit der Netzhautbilder einfach, nicht doppelt.

Wenn daher der Verf. emphatisch erklärt, es sei durchaus unmöglich, dafs in die Seele je etwas Räumliches hineinkommt, oder dafs umgekehrt diese etwas in Wirklichkeit aufser ihr und an sich selbst Existierendes je wahrnimmt; ferner, dafs der Raum, in dem wir die Aufsenwelt anschauen, kein an sich existierendes Wesen, sondern ein von uns in der Anschauung erzeugtes Produkt subjektiven Ursprungs darstellt: so liegt in diesen Worten nicht nur eine völlige Verkennung der Natur und der Bedingungen des sinnlichen Erkennens, das allerdings durchaus nicht aus einer Identität der Seele mit dem Gehirn (S. 100), wohl aber aus der Beseeltheit des Gehirns und der peripherischen Organe zu erklären ist, sondern auch des Erkennens überhaupt, das wesentlich in der idealen Ausprägung eines realen Seins besteht. Der ideale Raum des Verf.s, dem kein reales Korrelat entspricht, und der doch wie eine Realität „angeschaut" wird, ist geradezu ein erkenntnistheoretisches Monstrum und durchaus nicht besser als das Unding der Newton-Clarkeschen Raumauffassung. Wollte man an die entia rationis der Scholastik erinnern, so hätte eine solche Erinnerung nur dann irgend einen Sinn, wenn man unter dem Raume den Ort verstände. Da aber in der Meinung des Verf.s der Raumbegriff auch die Ausdehnung, die extensive Quantität in sich begreift, diese aber offenbar wie eine Realität und Bestimmtheit des Gegenstandes vorgestellt wird, so mufs eine solche Vergleichung mit den entia rationis als ganz unberechtigt zurückgewiesen werden.

Übrigens ist auch der Ort (das „Wo“ der aristotelischen Kategorieentafel) nicht ein ens rationis, sondern eine reale Bestimmung.

Nicht die eigene Ausdehnung des beseelten Organs also ist der Grund der Raumwahrnehmung; andererseits aber bildet die erstere kein Hindernis der letzteren (S. 104), denn reale Ausdehnung schliefst nicht die Einheit des sinnlichen Bewufstseins aus; vielmehr bedingt sie die Möglichkeit einer sinnlichen Raumperception; denn eine solche erfordert einen realen äufseren Einflufs, einen physischen Eindruck auf das Organ. Wir erklären also keineswegs die Raumanschauung aus einer Kenntnis der räumlichen Ausdehnung des tastenden Organs, sondern die Raumwahrnehmung ist uns etwas mit der Wahrnehmung der sinnlichen Qualitäten ursprünglich Gegebenes. Die vom Verf. bekämpfte Helmholtzsche und ähnliche Theorieen bestehen für uns nicht. Die Annahme einer ursprünglichen objektiven Verknüpfung der angeblichen Empfindung und wirklichen Wahrnehmung sensibler Qualitäten mit der Raumanschauung allein erklärt den innigen Zusammenhang beider, während die Ansicht des Verf.s, dafs „die Empfindungen nur Gelegenheitsursachen“ seien, welche die Seele veranlassen, die Raumanschauung spontan zu erzeugen, diesen Zusammenhang auflöst.

Unbegreiflich erscheint, wie der Verf. mit dieser seiner Ansicht die unzweifelhaft richtige Bemerkung vereinbaren könne, dafs von einem ursprünglich unräumlichen Charakter der „Gesichtsempfindungen“ nicht die Rede sein könne (S. 118). Ebenso unbegreiflich erscheint es, dafs die Seele zur nähern Orientierung in dem von ihr selbst geschaffenen Raume, wie der Verf. zugibt, der Erfahrung bedarf (S. 127). Richtig aber erkennt der Verf., dafs unsere ursprüngliche Wahrnehmung nicht eine flächenhafte sei, von der auf eine dritte Dimension erst geschlossen werden müfste (S. 129). Accommodations- und Konvergenzgefühle könnten die Tiefenwahrnehmung nicht ursprünglich erzeugen, so sehr sie für richtige Beurteilung der Entfernungen von Einflufs sind (S. 131 f.). Ebenso richtig ist auch, dafs die Verschiedenheit der Netzhautbilder zur ursprünglichen Erzeugung der Tiefenvorstellung nichts beizutragen vermöge (S. 132). Der Verf. erklärt sich gegen eine Projektion der „Lichtempfindung“ in der Richtung der Lichtstrahlen. Von einer Projektion kann allerdings nicht die Rede sein, wohl aber sehen wir in der Richtung der Strahlen, weil wir eben den Gegenstand, nicht aber sein psychisches oder physiologisches Abbild sehen. — Ebensowenig ist die Wahrnehmung des äufseren Raumes durch einen unbewufsten Kausalitätsschlufs vermittelt (S. 149 f.). — Auf die

Begriffsverkehrung, die in der Meinung liegt, die vom Verf. anerkannte Thatsache der Wahrnehmung äufserer Dinge, nicht blofser Vorstellungen erkläre sich aus der Apriorität und Subjektivität des Raumes (S. 155), wurde bereits hingewiesen. Behaupten, die Wahrnehmung äufserer Gegenstände sei nur möglich, wenn diese nichts weiter als Erscheinung, d. h. nach dem Verf. etwas blofs in der Vorstellung Existierendes seien (S. 154), ist der Gipfel der Absurdität und heifst das richtige Verhältnis einfach auf den Kopf stellen. Die Berufung auf Kants „empirische Realität", die sich von der rein subjektiven Vorstellung und dem blofsen Scheine ebenso wie von transcendentaler Realität unterscheide, macht die Sache nicht besser. Die sinnliche Empfindung und der apriorische subjektive Raum, denen nichts Objektives entspricht, sind und bleiben Schein. Die Unhaltbarkeit der Ansicht des Verf.s folgt schon daraus, dafs der Raum, obgleich blofse Anschauungsform, doch nie rein und unabhängig vom empirischen Material mit voller Deutlichkeit in das aktuelle Bewufstsein soll erhoben werden können (S. 162). Die Konsequenz würde vielmehr verlangen, dafs der Raum — als rein psychisches Produkt — einmal von aufsen angeregt, in seiner vollen Klarheit ins Bewufstsein treten würde. Auch die Relativität der wahrgenommenen Gröfsen beweist gegen den Verf.; denn die subjektive Vorstellung müfste immer den gesamten Raum umfassen, also die Gegenstände immer in der gleichen Gröfse zeigen; nur wenn wir uns ihnen thatsächlich in einem wirklichen Raume nähern oder von ihnen uns entfernen, können sie bald gröfser und bald kleiner erscheinen. Die künstliche Vergröfserung, resp. Annäherung, auf die sich der Verf. beruft, beweist nichts gegen die absolute Gröfse der Gegenstände; denn sie kann unmöglich ins Unendliche gehen, ist also eine begrenzte und setzt eine bestimmte Gröfse voraus.

Überschaut man die Argumente des Verf.s, so beweisen sie, was man längst erkannte, die Relativität der sinnlichen Erkenntnis, keineswegs aber die Apriorität und Subjektivität der gemeinsamen Sinnesobjekte, — in moderner Sprache der Raumvorstellung und des Raumes.

Über den Abschnitt: Kants Begründung der „Apriorität des Raumes" fassen wir uns kurz, nachdem wir bereits auf den sophistischen Begriff eines Gesamtraumes, der den Gegenstand der ursprünglichen Anschauung bilden soll und doch zugestandenermafsen gar nicht angeschaut werden kann (S. 189), aufmerksam gemacht haben. Was aber das Argument aus der apodiktischen Gewifsheit der Geometrie betrifft (S. 204 f.), so

hat Kant allerdings richtig eingesehen, dafs der Lockesche Empirismus dieselbe nicht zu erklären vermöge; die von ihm angenommene Apriorität aber kann diese Apodikticität ebensowenig begründen; denn der a priori gegebene Raum soll ja kein anderer als der empirische sein, nur eben a priori, von innen, nicht von aufsen gegeben. Der Charakter der Geometrie ist weder auf dem Wege Lockes noch auf dem Kants richtig zu bestimmen; er verlangt vielmehr die von Aristoteles angenommene doppelte Abstraktion, zuerst der Quantität von den sensiblen Qualitäten, dann des Wesens der Raumformen im Begriff. Nicht wie der Verf. mit Kant annimmt, Anschauung, sei sie auch eine apriorische, erklärt den wissenschaftlichen Charakter der Geometrie, sondern allein Erfassung des begrifflichen Wesens in dem sinnlich angeschauten geometrischen Gebilde.

Da wir gegen die Kritik der psychologischen Raumtheorie nichts weiter zu erinnern haben, als dafs sie vom Standpunkt der Apriorität des Raumes ausgeht, so können wir darüber hinweggehen, und wollen nur den vom Verf. gemachten Versuch kurz berühren, auf ein kausales Moment hinzuweisen, das die Seele bestimmen soll, ihre Empfindungen in einen selbstgeschaffenen idealen Raum zu versetzen. Die angedeutete Ursache soll in dem Bedürfnis einer Befreiung der Seele von der Masse der Empfindungen liegen (S. 273). Wir vermögen hierin nichts weiter als einen klugen Einfall, den die Verlegenheit eingegeben, zu ersehen. „Teleologisch“, meint ferner der Verf., „läfst sich die Entstehung der Raumvorstellung durch die Annahme erklären, dafs die räumliche Anschauung den Zweck hat, dem Individuum eine möglichst klare Vorstellung einer von ihm selbst verschiedenen Welt der Dinge zu verschaffen“ (S. 272). Gesetzt, ein Bedürfnis von jener Art — das der Verf. nicht zu beweisen vermag — bestände, so wäre damit noch keineswegs die Fähigkeit, Empfindungen in objektive Anschauungen zu verwandeln, gegeben, und auch diese Fähigkeit zugestanden, so wäre die Verwandlung in objektive Anschauung noch lange nicht ein Aussichhinausschauen in einen äufseren Raum; denn ich kann recht wohl etwas von mir dem Sein nach unterscheiden, ohne es deshalb als aufser mir im Raume Seiendes vorzustellen. Wenn schliefslich der Verf. meint, man solle von dem alten Spruch: nur die Seele sehe, nur die Seele höre, als oberstem Grundsatz für alle die Sinneswahrnehmung betreffenden Untersuchungen ausgehen, dann würden eine Menge verkehrter Theorieen vermieden: so heifst das der augenfälligsten petitio principii sich schuldig machen; denn gerade die Frage, ob das sinnliche

Erkennen eine Thätigkeit der Seele oder des Kompositums (des beseelten Leibes, resp. Organs) sei, bildet eines der vielumstrittensten psychologischen Probleme.

Wie früher bemerkt wurde, sucht der Verf. nicht blofs die Apriorität des Raumes zu beweisen, sondern auch die Idealität, d. h. die Nichtrealität, geht aber dabei von einer unzureichenden Disjunktion der möglichen Raumauffassungen aus und gelangt so zu dem sophistischen Schlufs: der Raum ist unendlich, ein unendlicher Raum kann nicht existieren, also existiert der Raum nicht. Es lohnt sich daher auch nicht, auf die Erörterungen des Verf.s näher einzugehen. Ebensowenig verdient der Abschnitt über Apriorität und Idealität der Zeit eine eingehende Würdigung, indem der Verf. analog seinem Raumbegriff auch die Zeit als ein unendliches Unding auffafst, als einen unaufhörlichen und gleichmäfsigen Flufs, in den die Dinge eintauchen, von welchem Unding dann freilich leicht bewiesen werden kann, dafs es nicht existiere und nicht existieren könne, dafs es also, wenn überhaupt ein Sein, nur ein ideales, in der Vorstellung habe. Wir sagen: wenn überhaupt; denn wir bestreiten dem Verf. das Recht, das real unmögliche Unding als ideal Mögliches, als Anschauungsform hinzustellen; die unendliche Zeit kann sowenig als der unendliche Raum angeschaut werden. Der Zeitbegriff des Verf.s verwechselt die imaginäre Zeit mit der wirklichen. Wir abstrahieren die Zeit als die Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später, aus der Bewegung, Veränderung und stellen uns dann die begriffliche, mögliche Zeit unter dem Phantasiebild eines kontinuierlichen Flusses, eines fliefsenden Punktes (des Jetzt) vor. Diese Vorstellung Zeit schlechthin zu nennen und von ihr nachzuweisen, dafs sie etwas Ideales, Nichtreales sei, ist zwar leicht, verfehlt aber vollständig das Ziel.

Mit dem neunten Kapitel (Kausalität und Substanzialität) tritt ein völliger Sceneriewechsel ein, und der Anhänger Kants verwandelt sich in einen Gegner; aus dem Idealisten wird ein Realist. Der Verf. verteidigt die Anwendbarkeit des Kausalitätsprincips auf das Jenseits der Erfahrung. Er verneint die Frage, ob a priori gegebene Verstandesbegriffe zur Konstituierung der Erfahrung notwendig seien. Die Kantsche Ableitung der Kategorieen gilt ihm nur als Kunststück ohne sachlichen Wert. — Von den verschiedenen Formeln, in denen das Kausalitätsprincip ausgesprochen werden kann, wählt er mit Recht die folgende: Jede Veränderung (alles, was geschieht) mufs eine Ursache haben, und verwirft die Formel: Jedes Ding mufs eine Ursache haben, meint aber mit Unrecht, in jenem Satze werde ein synthetisches

Urteil ausgesprochen (S. 456). In der That erheischt nur das Geschehen, das Werden, die Veränderung, Bewegung eine Ursache, nicht aber das Sein schlechthin. Mögen dies jene bedenken, die das Kausalitätsprincip sogar auf das erste Sein, auf das göttliche, anwenden wollen und den absurden Begriff einer göttlichen Selbstsetzung, eines Schaffens seines eigenen Seins mordaciter verteidigen. Andererseits aber müssen wir gegen den Verf. den analytischen Charakter des Kausalitätsprincips betonen. Durch die Annahme, dieses Princip sei synthetisch, versetzt sich der Verf. dem von ihm bekämpften Empirismus und Skepticismus Humes, Stuart Mills gegenüber in eine schwierige und kaum haltbare Stellung. Daſs aber jenes Princip analytisch sei, erleidet für uns keinen Zweifel. Zwar vermag uns die Ableitung der Notwendigkeit einer Ursache aus dem korrelaten Begriff der Wirkung nicht zu befriedigen; wohl aber läſst sich das genannte Princip auf das des Widerspruchs zurückführen; denn eine ursachlose Veränderung würde nicht eintreten können, weil das Seiende nicht aus dem Nichtseienden hervorgehen kann. Eine ursachlose Veränderung würde soviel bedeuten als das Sichselbst-versetzen des Nichtseienden in das Sein, wobei das Nichtseiende als solches und als Seiendes zugleich genommen würde, was gegen das Widerspruchsprincip verstöſst (vgl. Auson. Franchi, Ult. Crit. t. III p. 626), Sein und Nichtsein ist auch hier die Frage. Die Veränderung geschieht notwendig an etwas und durch etwas; das schlechthinige Entstehen verlangt eine causa efficiens. Das Kausalitätsprincip läſst sich also durch das Widerspruchsprincip begründen, wenn auch nicht im Sinne des Monismus und Ontologismus daraus ableiten, was überdies nur auf Kosten seines wahren Sinnes und seiner Absicht, eine wirkliche Veränderung zu erklären, geschehen könnte.

Der Verf. unterscheidet zwei Probleme: Wie gelangen wir zum Gedanken der Bewirkung? Worauf gründen wir die Berechtigung, die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprincips zu behaupten? Die erste Frage beantwortet er, nachdem er zwischen Kausalität und Naturgesetzlichkeit unterschieden, dahin, daſs wir den Begriff des Wirkens aus der eigensten, unmittelbarsten Erfahrung unserer als handelnder Wesen eigenen Thätigkeit empfangen. Was unsere Meinung betrifft, so unterschätzen wir jenes Moment nicht, halten aber dafür, daſs die vernünftige Betrachtung der äuſseren Vorgänge zu demselben Resultate führt. — Wenn der Verf. gelegentlich die von Hume am Kausalbegriff geübte Kritik als scharfsinnig und geistreich bezeichnet (S. 466), so können wir jene Kritik weder scharfsinnig noch

geistreich finden, umsoweniger als Hume die Erkenntnis des allgemeinen Princips der Kausalität mit der Auffindung der wirklichen Ursachen für gegebene Wirkungen in der gröbsten Weise verwechselt und, da die letztere Sache der Induktion ist, annimmt, auch ersteres könne nur induktiv (im Sinne des Bacon-Lockeschen Empirismus) erkannt werden. — Sehr richtig bemerkt der Verf., die Kausalität des Willens (in der Wirkung auf physische Vorgänge) könne nur auf Kosten der gesunden Vernunft geleugnet werden (S. 472): der gesunden Vernunft, die er, wo es sich um die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung handelt, selbst so sehr verleugnet! Die zweite Frage will der Verf. nicht im Sinne der ersten, mit Berufung auf die Erfahrung gelöst wissen (S. 480). Das Kausalitätsprincip sei keine nur induktiv erkannte Wahrheit; die Zuversicht, womit wir seine Gültigkeit voraussetzen, sei so grofs, dafs sie unerklärbar sein würde, wenn sie sich auf einen blofsen Induktionsschlufs stützen würde (S. 482). Wir seien daher verpflichtet, wenigstens eine methodologische Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes anzunehmen, wenn auch Ausnahmen davon nicht undenkbar seien (!) (S. 484). Wie man sieht, ist das Resultat der Erörterungen des Verf.s ein unbefriedigendes. Er gesteht, dafs seine Auffassung des Kausalitätsgesetzes nicht im stande sei, die Allgemeingültigkeit desselben über jeden Zweifel zu erheben (S. 489). Es ist dies die Folge der Verkennung des analytischen Charakters dieses Gesetzes. Trotz dieser Unsicherheit glaubt der Verf. den Determinismus der Willenshandlungen gerade im Interesse der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprincips behaupten zu müssen. Unsere Willensakte seien notwendig; doch sei diese Notwendigkeit eine solche nicht gegen den, sondern mit dem Willen (S. 495). Diese Auffassung ist sowohl vom Standpunkt des Verf.s als auch objektiv eine irrtümliche. Liefse das Kausalitätsprincip Ausnahmen zu, warum dann nicht zu Gunsten der Freiheit des Willens? Diese bedarf indes einer solchen Ausnahme nicht. Der Indeterminismus schliefst das Kausalitätsgesetz nicht aus. Denn der freie Akt hat im Willen selbst seine wirkende, im letzten, notwendig gewollten Zwecke seine Finalursache. — Nach des Verf.s Ansicht soll die unbedingte Herrschaft des Kausalitätsprincips notwendigerweise zu einem regressus in infinitum führen, weil die Ursache einer in der Zeit eintretenden Veränderung ein wiederum in bestimmter Zeit geschehender Vorgang sei. Auch wenn man eine schöpferische Ursache annehme, müsse in dieser eine unendliche Reihe von Veränderungen angenommen werden. Diese Verquickung der Vorstellung von einer nach

rückwärts unendlichen Zeitreihe mit der Verkettung von Ursache und Wirkung mufs bei einem Autor, der die Idealität der Zeit behauptet, befremden. Sehen wir aber hiervon ab, so ist, wenn nicht der Ablauf einer unendlichen Zeit, so doch eine unendliche Kausalreihe undenkbar und steht gerade mit dem Kausalgesetz im Widerstreit. Daher kann auch in Gott eine solche nicht angenommen werden. Gott ist erste Ursache durch einen überzeitlichen, ewigen, zugleich aber freien Akt, dem ebendeshalb ein zeitliches Produkt entspricht oder entsprechen kann. Die vom Verf. angenommene Verhältnisbestimmung der Zeit zur Ewigkeit aber mufs als gänzlich verfehlt bezeichnet werden.

In den weiteren Ausführungen des Verf.s findet sich manches, dem wir unsern Beifall geben, z. B. die Anerkennung der Kontingenz der Naturgesetze. Wenn er aber behauptet, Begreiflichkeit und Vernünftigkeit der Welt hätten durchaus nichts miteinander zu thun, so glauben wir unterscheiden zu müssen: Begreiflichkeit aus wirkenden Ursachen beweist allerdings nicht unmittelbar die Vernünftigkeit der Welt (d. h. deren Ursprung aus einer vernünftigen wirkenden Ursache), wohl aber beweist diese Vernünftigkeit die Begreiflichkeit aus Final- und Formalursachen. Die auf solche Weise beweisbare Vernünftigkeit ist jedoch nicht im Sinne Kants aus einer von uns in die Dinge gelegten idealen Ordnung zu erklären, sondern eignet denselben, wie auch der Verf. bezüglich des Kausalzusammenhangs gegen Kant annimmt, an sich selbst und unabhängig von a priori die Erfahrung bestimmenden subjektiven Verstandesformen. In der Verwerfung der Auffassung des Kausalitätsprincips als eines logischen (wie es das Princip des hinreichenden Grundes ist, das eine Begründung von Sätzen erheischt, die nicht unmittelbar einleuchtend sind), sowie in der Ablehnung der Theorie eines Parallelismus von objektiver und subjektiver Kausalität (S. 512 f.) sind wir mit dem Verf. einverstanden. Der Grund aber liegt für uns darin, dafs wir nicht unsere eigene Ideenwelt denkend bearbeiten, sondern die in unmittelbarer Wahrnehmung erfafsten Dinge nach Wesen und intellegiblem Zusammenhang erkennen.

Im Abschnitt von der Substanzialität geht der Verf. von der Unterscheidung der beiden Probleme des Verhältnisses von Substanz und Accidens und der Objektivität des Substanzbegriffs (das Locke eingehend beschäftigte), sowie der Beharrlichkeit der Substanz (die Kant im Grunde genommen mit der Materie identifiziere) aus. Die Begriffe von Substanz und Accidens seien nicht a priori gegeben, sondern aus der Erfahrung geschöpft. Ihre metaphysische Bedeutung läfst der Verf. unerörtert (S. 520).

Das zweite Problem, die Beharrlichkeit der Substanz, betreffend, lehnt derselbe sowohl die empiristische Lehre als auch die Begründung Kants und Schopenhauers ab. Seltsamerweise soll als entscheidendes Moment der Umstand in Betracht kommen, daſs die Materie nicht aus dem Raume (dessen Idealität doch behauptet wurde) entfernt werden könne. Hierauf beruhe die methodologische Allgemeinheit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie, womit aber nicht bewiesen sei, daſs derselbe unbedingte objektive Gültigkeit besitze (S. 525). Doch dürfte in der That die Entstehung von Seiendem, wo überhaupt nichts ist, unmöglich sein. Das Seiende als solches und seiner Substanz nach sei dem Gebiete des Entstehens und Vergehens ganz entrückt. Dies gelte von der Totalität des Seienden und finde seine Anwendung auf die Materie. Wir können nicht zugeben, daſs diese Erörterung befriedige. Der Wechsel der Formen, das erfahrungsmäſsige Entstehen und Vergehen verlangt ein im Wechsel beharrendes Substrat. Es gibt also Seiendes, das entsteht und vergeht, und Seiendes, dem ein derartiges Entstehen (aus einem Substrate) nicht zukommt. Im Begriffe des Seienden als solchen kann es also nicht liegen, dem Entstehen und Vergehen entrückt zu sein. Vielmehr wird das stoffliche Substrat selbst zwar nicht wieder aus einem Stoffe, wohl aber schlechthin, durch Schöpfung aus nichts, entstanden sein müssen; denn da der Stoff an sich reines, bestimmungsloses Subjekt, reine Potenzialität ist, so muſs das erste formgebende Princip zugleich mit der Form auch den Stoff setzen. Dies kann aber nur durch ein eigentliches Schaffen geschehen, da das erste Sein in keiner Weise selbst sich als Stoff der Dinge verhalten kann.

Im zehnten Kapitel sucht der Verf. die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus zu widerlegen, verwickelt sich aber infolge seines eigenen beschränkten Idealismus in unüberwindliche Schwierigkeiten. Da er von der gleichen Voraussetzung, daſs wir in der Erfahrungserkenntnis es nur mit unseren eigenen Vorstellungen zu thun haben, wie der subjektive Idealismus ausgeht, und die Welt der Dinge an sich nur als die Veranlassung zur Produktion einer subjektiven Erscheinungswelt erschlieſsen zu können glaubt, so befindet er sich dem konsequenten Subjektivismus und selbst dem Solipsismus gegenüber in der miſslichsten Lage. Wie leicht begreiflich, fällt seine Widerlegung in die Vorstellungen und Überzeugungen des vermeintlich überwundenen naiven Realismus zurück. So vergiſst er, wenn er aus der groſsen Mannigfaltigkeit der empirischen Objekte argumentiert, ganz darauf, daſs diese empirischen Objekte nach seiner

Auffassung samt und sonders nur unsere eigenen, wenn auch von aufsen „angeregten“, „veranlafsten“ Erzeugnisse sind. — Der in den beiden folgenden Kapiteln gemachte Versuch, das „Ding an sich“ näher zu bestimmen, schrumpft denn auch trotz des aufgewendeten Scharfsinns und abgesehen von treffenden Bemerkungen im einzelnen zu einem winzigen Resultate, der Annahme von Kräften, deren Wesen ganz unbestimmt bleibt, zusammen. Von dem Grundsatz ausgehend, dafs wir überall, wo wir im Bereiche der unmittelbaren Erfahrung Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Wahrnehmungen antreffen, auch solche in der Welt der Dinge annehmen müssen, gelangt der Verf. zwar zu verschiedenen, aber lauter unbekannten Gröfsen, einem x, y, z u. s. w. Die Widerstandsfähigkeit setze Kraft voraus. — Aber ist — fragen wir — der Widerstand nicht blofse Empfindung? Die blofse Vorstellung kann nicht die in der Materie vorhandene Kraft erzeugen, argumentiert der Verf. Gewifs nicht! Aber wir erzeugen ja nur die Vorstellung von einer Kraft. Ferner: wir nehmen, sagt derselbe, nicht nur den Druck als solchen, sondern auch den Gegenstand wahr, der ihn ausübt (S. 574). Aber ist nicht beides nach dem Verf. nur Erscheinung, d. h. nach seiner Auffassung blofse Vorstellung? Der Zusammenhang der Teile in der Materie sei wieder auf „Kraft“ zurückzuführen. Materie könne es nur als Produkt von Attraktiv- und Repulsivkraft geben. Setzt denn aber nicht Anziehung und Abstofsung reale Ausdehnung, Raum voraus? Der Verf. selbst nimmt schliefslich unter Verzicht auf den Namen „Kraft“ zu „absolut realen Agentien“ seine Zuflucht, deren Folge die beiden Eigenschaften der Materie seien, also zu einem x, y u. s. w. (S. 580). Dafs das Wesen der Materie nicht in der Ausdehnung bestehen könne, gestehen wir zu; aber auch nicht in „Kräften“; denn Kräfte verlangen ein Subjekt, eine Substanz, der sie inhärieren, wie der Verf. selbst zugibt, indem er sagt, dafs wir „die Kraft immer nur als Eigenschaft eines im Raume ausgedehnten Etwas“ wahrnehmen. Die körperliche Substanz aber mufs, da sie Träger nicht blofs aktiver, sondern auch passiver Vermögen ist, notwendig als eine zusammengesetzte begriffen werden aus Form als der Wurzel der aktiven Vermögen und aus Stoff als Wurzel der passiven (Ausdehnung, Teilbarkeit und dgl.).

Bezüglich der Organismen, der chemischen Mischung, der Denkfunktionen sind wir mit dem Verf. insofern einverstanden, als auch wir in den Organismen specifische zweckthätige Principien annehmen (S. 584), die chemische Mischung aus dem blofs

mechanischen Prozefs der Umlagerung der Teile nicht erklärbar finden (S. 586), endlich der Ansicht sind, dafs die Denkfunktionen ohne bestimmte Beziehung zu mechanischen Veränderungen im Gehirn vollzogen werden (S. 587). Was diese letzteren betrifft, so lehrt die Scholastik mit Aristoteles, dafs Denken und Wollen organlose Thätigkeiten seien und Störungen derselben nur eine indirekte Ursache in solchen der Sinne, des Gemeinsinns, der Phantasie haben können, deren Thätigkeiten allerdings an Gehirnzustände gebunden sind. — Einverstanden mit dem Verf. sind wir weiterhin, sofern er gegen Herbart an den Seelenvermögen festhält (S. 590). Auch die Behauptung (a. a. O.), der Intellekt sei in gewissem Sinne identisch mit dem Bewufstsein, enthält ein wahres Moment, sofern darin der Gedanke liegt, dafs wir uns erkennend sowohl des Erkennens als des Wollens, Fühlens bewufst sind im Gegensatz gegen die Theorie jener, denen jedes psychische Innesein als solches schon Bewufstsein ist. Dem aristotelischen Begriffe der Entelechie und des aufsteigenden Systems der substanziellen Formen, an deren Spitze die intellektive Seele steht, nähert sich der Verf., wenn er äufsert: „Innerhalb dieser grofsen Wirklichkeit nimmt die Seele auch nicht etwa eine absolute Ausnahmestellung ein; im Gegenteile ist sie nach unserer Überzeugung als eines der speciellen dynamischen Principien zu betrachten, die in der Natur wirken und in ihrer Gesamtheit ein aufsteigendes System bilden, an deren Spitze, soviel wir zu beurteilen vermögen, eben die Seele steht" (S. 593). Diese Auffassung aber hat mit Schopenhauers Ansicht (die der Verf. zu ihrem vermeintlichen Rechte kommen lassen will), dafs die Naturkräfte Willenserscheinungen seien, nichts zu schaffen.

In dem Abschnitt „Erscheinung und Ding an sich" verfällt der Verf. noch einmal in die Insinuation, als ob der „naive" Realismus Vorstellungen, psychische Produkte unabhängig von der vorstellenden Thätigkeit existierend denke (S. 597), sagt aber dann doch selbst wieder, das Ding an sich stecke recht eigentlich in der Erscheinung drin und mache deren inneres Wesen aus (S. 601), was nur vom realistischen, nicht aber von seinem, dem phänomenalistischen Standpunkt aus gesagt werden kann. Der Verf. verwahrt sich zwar dagegen; naiver Realismus sei nur da vorhanden, wo man glaubt, Dinge an sich wahrnehmen zu können, nicht aber schon in der Annahme, dafs das Ding an sich in der Erscheinung zum Ausdrucke kommt. In der Erscheinung aber kommt das Ding an sich nur dann zum Ausdruck, wenn die Erscheinung eine objektive ist. Wie häufig geschieht, verwechselt hier der Verf. die Objektivität mit dem Wesenhaften, welch

letzteres allerdings nicht sinnlich wahrgenommen wird. Wir fragen: Kann das Ding an sich in der Erscheinung stecken, wenn dem Ding nichts von dem zukommt, was in der Erscheinung „ausdrücklich“ enthalten ist, weder die eigentümlichen noch die gemeinsamen Sinnesqualitäten?

Der letzte Abschnitt handelt von den Grenzen des Erkennens. Charakteristisch sind folgende Äufserungen: „Dafs überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr das Nichts, das ist im eigentlichen Sinne das Rätsel des Daseins . . . auch eine absolute Intelligenz könnte sich immer nur als bereits seiend vorfinden (S. 617). . . . Man glaubt vergehen zu müssen, wenn man den Gedanken an die Unbegreiflichkeit des ursprünglichen Seins seiner ganzen Schwere nach auf sich wirken läfst. . . . In Wirklichkeit können wir die Existenz eines Unbedingten und damit die Existenz eines Seienden überhaupt nur als gegebene Thatsache . . . als ein Fatum hinnehmen, welches in Wahrheit Götter und Menschen beherrscht; aber nie wird sich ein Grund angeben lassen, warum das Sein den Vorzug vor dem Nichtsein verdienen sollte“ (S. 618). Dieser Vorzug bedarf schwerlich der Angabe eines Grundes, was auch die nihilistischen und pessimistischen Anwälte des Nichts dagegen sagen mögen. Das Rätsel des Daseins aber ist sicher für die absolute Intelligenz gelöst, ohne dafs wir mit der neuesten „apologetischen“ Weisheit anzunehmen brauchen, dafs dieselbe mit Freiheit für das Sein sich entscheide und sich selber schaffend setze. Wenn irgendwo ein Grund ist, uns zu bescheiden, so fordert uns hier alles zur Bescheidenheit auf. Doch darf diese Bescheidenheit nicht so weit gehen, dafs wir darauf verzichten, mit dem Begriffe des Unbedingten (der Verf. meint das erste, das göttliche Sein) bestimmte Merkmale, insbesondere die Eigenschaft des Unendlichen zu verbinden (S. 619). Unmöglich kann „dem Unbedeutendsten und Kleinsten“ eine unbedingte Existenz zukommen und unmöglich das, was unbedingt existiert, absolut wertlos und sinnlos sein (S. 620). Denn dem schlechthin Unbedingten kommt das Sein wesenhaft zu; es nimmt nicht am Sein teil, wie das Kleinste und Unbedeutendste, sondern ist das Sein schlechthin, also unendlich. Das Kausalitätsprincip führt uns von der Thatsache endlichen, participierten Seins auf die Notwendigkeit des durch sich selbst seienden, unendlichen Seins, dem wir offenbar alle Vollkommenheiten zuschreiben müssen, welche das von ihm gesetzte, geschaffene Sein besitzt. Wir verlassen also, indem wir vom bedingten — endlichen — auf das unbedingte — unendliche — Sein schliefsen, keineswegs die Grundlage der Erfahrung,

und der Verf., der um des Zusammenhangs von Metaphysik und Erfahrung willen auf eine glückliche Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Metaphysik hofft (S. 630), hat ebendeshalb keine Ursache, die Berechtigung jenes Schlusses zu bestreiten. Jene allgemein zugängliche Erfahrung — die Thatsache der Existenz eines vielheitlichen, endlichen, teleologisch geordneten Seins — bietet eine viel sicherere Erfahrungsgrundlage als die zuweilen sehr problematischen Fortschritte der Naturwissenschaften. Mag es sich indes mit diesen verhalten, wie es wolle, so bestreiten wir in jedem Falle den vom Verf. behaupteten wesentlichen Einflufs der ptolemäischen und kopernikanischen Weltansichten auf die wichtigeren Fragen der Metaphysik (S. 631). Die Entwicklung, welche die neuere Metaphysik genommen, spricht fürwahr nicht zu Gunsten eines solchen Einflusses der Naturwissenschaft. — Wenn der Verf. den metaphysischen Verirrungen der modernen Philosophie zum Trotze an der Möglichkeit der Metaphysik festhält, so verdient dies unsere Anerkennung; nur wird er von einer Weiterbildung der neueren und neuesten Richtungen der Philosophie einen Fortschritt der Metaphysik nicht erwarten dürfen. — Richtig bestimmt der Verf. das Objekt der Philosophie (der Metaphysik), die es mit dem Seienden als solchem, den letzten, höchsten und allgemeinsten Principien der Dinge zu thun habe, und betont die gröfsere Schwierigkeit der metaphysischen Untersuchungen gegenüber den Einzeluntersuchungen, da uns ein direkter Einblick in das Innere der Natur für immer versagt bleibe. Ist so die Philosophie angesichts der gröfseren Abstraktheit ihres Objekts in einem gewissen Nachteil, so führt doch diese Abstraktheit auch einen gewissen Vorteil mit sich, nämlich den, auf allgemeinen Erfahrungsthatsachen zu beruhen und von den Detailuntersuchungen der speciellen Wissenschaften unabhängig zu sein.

Wenden wir uns unmittelbar der philosophischen Hauptdisciplin, der philosophia prima zu, so behandelt (6.) Dr. E. L. **Fischer das Grundproblem der Metaphysik** (Mainz 1894). Unter dem Grundproblem ist hier der in einer absoluten Ursache begründete Kausalzusammenhang oder allgemein das Kausalproblem verstanden, dessen Lösung auf Grund der fortgeschrittenen Naturerkenntnis in der nach Vernunftgesetzen (logisch) wirkenden „Kraft“ gesucht wird. Nachdem uns als metaphysische Grundprincipien der Reihe nach der Begriff, der Wille, die Phantasie, zuletzt sogar das Gefühl dargeboten wurde, lautet die Losung des den Lesern des Jahrbuchs bereits bekannten Vertreters des „kritischen Realismus“: „Vernunftenergismus“. Der Verf. ist so glücklich,

ein Schlagwort gefunden zu haben, das ihm eine Seite in der Geschichte der Philosophie, ein Denkmal auf dem grofsen Leichenacker der philosophischen Systeme sichern wird. Der Verf. schmeichelt sich, in Übereinstimmung mit der heutzutage die Hauptrolle im Areopag der Wissenschaften spielenden Naturforschung, als deren wichtigste Entdeckung speciell das „Energieprincip“ gelte, dieses selbe Princip als universales Weltprincip nachgewiesen zu haben (S. 201 f.). Im Gegensatz zu einem andern Schriftsteller ebenfalls neuesten Datums (Kaftan, Das Christentum und die Philosophie 1895), welcher der Ansicht ist, dafs „kein direkter Weg aus der heutigen Wissenschaft, genauer vielleicht noch: aus der heutigen Naturwissenschaft zu einem philosophischen Verständnis der Welt, das als philosophisches seiner Art nach ein letztes, absolutes sein will und sein mufs“, führe, ist F. der Überzeugung, das philosophische Verständnis der Welt, die Lösung des Welträtsels von der Grundlage der modernen, so weit fortgeschrittenen Naturforschung, die dem Jahrhundert mit Recht den Titel des „naturwissenschaftlichen“ verleihe, gewinnen zu können.

Eine nähere Darlegung des Inhalts der Schrift wird uns in den Stand setzen, über den Wert dieses allerneuesten metaphysischen Versuchs ein Urteil zu fällen. Auf eine Vorrede, in welcher der Standpunkt des Verf.s präcis dahin gekennzeichnet ist, eine Metaphysik, die auf festem realem Boden steht, da sie „auf dem Fundamente der positiven Wissenschaften, speciell der heutigen Naturforschung und Psychologie aufgebaut ist“ (S. VI f.), zu bieten, und worin der Verf. sein Bestreben, mit den umfassenden und universellen Geistern, im Gegensatz zu den einseitigen, subalternen Köpfen, allen bisherigen Versuchen gerecht zu werden und das Wertvolle derselben seiner Theorie einzuverleiben erklärt, folgt eine Einleitung, die von Begriff und Aufgabe sowie der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft handelt. Unter dem Titel: „Die metaphysischen Hauptprobleme“ werden sodann in fünf Abschnitten der metaphysische Materialismus (S. 26 ff.), der metaph. Pantheismus (S. 63 ff.), der metaph. Idealismus (S. 78 ff.), der metaph. Psychologismus (S. 105 f.), endlich das eigene System des Verf.s, das demnach mit einer charakteristischen Offenheit als eines der metaphysischen Hauptsysteme bezeichnet ist: der metaphysische Vernunftenergismus (S. 142 bis Schlufs) dargestellt.

Der Einleitung zufolge sind drei Gebiete des Wirklichen zu unterscheiden, das Physische, Psychische und Metaphysische; die beziehungsweisen Wissenschaften seien Physik, Psychologie

und Metaphysik, unterschieden von den Idealwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik, die sich mit dem Seinsollenden (speciell die Ethik), dem Wahren, Guten und Schönen befassen. Unter dem Metaphysischen aber sei das dem Physischen und Psychischen principiell zu Grunde liegende und dasselbe ursächlich bedingende Sein zu verstehen (S. 5). Die Metaphysik wolle die Principien oder Wurzeln des Seienden bloſslegen, weshalb sie als Wissenschaft von den Principien des Seins definiert werde. Unter welchen Bedingungen der universale Zusammenhang aller Dinge zu begreifen sei, worin der Urgrund der Welt bestehe, bilde die Grundfrage der Metaphysik. Die Metaphysik sei eine Ergänzung der Physik und Psychologie und suche die wissenschaftliche Arbeit dieser Disciplinen mehr und mehr zu vollenden, sei also nicht Grundlage derselben, vielmehr umgekehrt diese Grundlage jener (S. 9 f.). Die Möglichkeit der Metaphysik beruhe weder bloſs auf (äuſserer oder innerer) Erfahrung noch (wie Kant meinte) auf dem bloſsen apriorischen Denken; in Kants Sinne wäre die Metaphysik bloſse Scheinwissenschaft und als echte Wissenschaft unmöglich: eine Konsequenz, die von dem Empirismus und Positivismus gezogen wurde. Kant selbst sei sich nicht konsequent geblieben, da er, die transcendente Geltung des Kausalprincips leugnend, doch in seinem Schlusse auf ein absolutes Wesen, dem er „Kausalität der Vernunft“ und höchste Intelligenz zuschreibt, von jenem Princip einen metaphysischen Gebrauch mache (S. 11 ff.).

Fragen wir, inwiefern diese einleitenden Bestimmungen auf Richtigkeit Anspruch erheben können, so ist vor allem die Einteilung der Wissenschaften in Real- und Idealwissenschaften unseres Erachtens unhaltbar. Geht man von dem älteren Sprachgebrauche aus, so kann nur die Logik als Wissenschaft vom idealen Sein gelten, sofern sie mit dem ens rationis, das nur ein Sein im Gedanken, ein ideelles Sein hat, sich beschäftigt. Nimmt man aber „ideal“ im modernen Sinne als urbildliches Sein, so fällt die Betrachtung desselben (der Ideen) der Metaphysik zu; die angeblichen Idealwissenschaften aber sind praktische Wissenschaften, da sie es mit dem Handeln und Wirken des Menschen zu thun haben. Die Notwendigkeit einer Norm für beides (Handlungen sowie künstlerisches und mechanisches Wirken) macht sie noch keineswegs zu Idealwissenschaften, da sie diese Norm nicht von „Ideen“, sondern von der konkreten Natur der Dinge, die Ethik von der menschlichen Natur, die Logik speciell aus der Natur des menschlichen Denkens entnehmen. — Ebensowenig vermag die Einteilung der Realwissenschaften unsern Beifall zu

gewinnen. Für uns ist die Seele Lebensprincip. Da nun aber Leben nicht blofs den Menschen, sondern auch den Tieren und Pflanzen zukommt, diese aber offenbar Naturwesen sind, so ist die Wissenschaft von der Seele eine physische Disciplin, freilich nicht im Sinne des von Descartes eingeführten und zur Herrschaft gelangten Dualismus, der das Psychische als Geistiges dem Physischen als dem Materiellen, Ausgedehnten entgegensetzt. — Die Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft vom Sein ist wohl im allgemeinen richtig, versteht man aber unter dem „Sein“ das dem Physischen und Psychischen zu Grunde liegende Wesen und weist dem Gebiete des Nichtmetaphysischen die „Erscheinungen“ zu, so liegt hierin eine Auffassung, die entschieden zu bestreiten ist. Denn die Naturwissenschaften haben es ebensowohl mit Dingen, Substanzen zu thun, wie die Metaphysik, obgleich sie die Substanz nicht als solche zu betrachten haben, was allerdings das Geschäft des Metaphysikers ist. Wer in der Metaphysik nur nach den Ursachen der physischen und psychischen „Erscheinungen“ forscht, kann es nicht weiter als zu einer Naturphilosophie bringen, und wenn er trotzdem in das Gebiet der natürlichen Theologie überzugreifen sucht, indem er den physischen und psychischen Doppelgrund der Erscheinungen im Begriff eines die Gegensätze in sich einigenden Absoluten zusammenfafst, so kann dies nur im Sinne eines naturalistischen Pantheismus geschehen. Sollte nicht das System des „Vernunftenergismus“ an dieser Klippe scheitern und zerschellen?

Die Metaphysik kann nicht als blofse Ergänzung der Naturlehre und Psychologie betrachtet werden, sondern ist eine selbständige Wissenschaft, die ihr eigentümliches Objekt besitzt und allerdings geeignet ist, die Grundlage der übrigen Wissenschaften zu bilden. Denn obgleich zeitlich später, ist sie doch sachlich das Frühere, von der Erfahrung allerdings insofern abhängig, als wir alle, auch die metaphysischen Begriffe durch Abstraktion gewinnen, dagegen aber von der Erfahrung insofern unabhängig, als die allgemeinsten Bestimmungen und Einteilungen des Seienden eine rein begriffliche Erörterung und Begründung zulassen, die der detaillierten Erkenntnis der Erscheinungen nicht bedarf. — Was die Stellung Kants zur Metaphysik betrifft, so ist dieselbe sicherlich nicht von unüberwindlichen Schwierigkeiten und Widersprüchen freizusprechen. Wenn er aber auf ein „Absolutes“ als letzten Grund des Relativen schliefst, so darf nicht vergessen werden, dafs dieser Schlufs und die dadurch gewährte Erkenntnis nur von regulativem Werte ist, indem er aus dem Einheitsstreben der menschlichen Vernunft resultiert, ein Streben und

Bedürfnis, das zweifellos für die Objektivität der „Idee“ des Absoluten keine sichere Gewähr zu leisten vermag: eine richtige Erwägung, die auch unser Verf. hätte beherzigen sollen, wenn er aus dem „Einheitsbedürfnisse“ der Vernunft auf die Existenz eines einheitlichen „Weltgrundes“ schliefsen will.

Unter die Vertreter des „metaphysischen Materialismus“ werden nicht nur die „Atomiker“, Demokrit und Epikur, sondern auch die Stoiker, sowie die früheren Naturphilosophen Thales, Anaximander, Anaximenes und Heraklit einbezogen, obgleich die Letzteren, wie die Darstellung des Verf.s selbst konstatiert, vielmehr einer hylozoistischen Anschauung huldigten. Strenge genommen kann nur ein System, das vom puren Stoffe ausgehend, Seele und Geist nicht als ein Ursprüngliches, sondern als ein vom Stoffe Abgeleitetes hinstellt, als Materialismus gekennzeichnet werden. Im weiteren Sinne freilich ist jeder naturalistische Pantheismus, nicht allein der hylozoistische der „Physiker“, sondern auch der eines Spinoza, ja selbst der idealistische eines Hegel — der letztere allerdings sublimierter — Materialismus. Schon der religiöse Ursprung der ältesten Naturphilosophie (S. 29) mufste die schlechthinige Bezeichnung derselben als Materialismus verbieten. — Zur Widerlegung des antiken Atomismus (S. 38 ff.) ist zu bemerken, dafs das Argument, Ausgedehntes müsse auch teilbar sein, das F. durch die Unterscheidung mathematischer und physischer (reeller) Teilbarkeit entkräften will, vollkommen zutreffend ist; denn ein rein materielles (formloses, d. h. eines substanziellen Formprincips entbehrendes) Atom würde einer fortgesetzten Teilbarkeit wenigstens durch eine die Kräfte der Natur überschreitende Macht keinen Widerstand entgegensetzen können. Nur wenn im Atom aufser dem Stoffe ein Formprincip angenommen wird, läfst sich dasselbe als reell unteilbar begreifen. Der Verf. nimmt mit Bäumker (S. 44 f.) den modernen physikalisch-chemischen Atomismus, gegenüber dem antiken, in Schutz und verteidigt ihn als die zur Zeit vorzüglichste Hypothese zur Erklärung der Körperkonstitution. Wir glauben dem unsere Zustimmung versagen zu müssen. Abgesehen davon, dafs der moderne Atomismus die Körper eigentlich nur wieder aus (kleineren) Körpern mit den gleichen Eigenschaften bestehen läfst, so dafs die Frage nach der Körperkonstitution wiederkehrt, so scheitert derselbe entschieden an der Thatsache des Organischen, das nun einmal aus der Gruppierung von Atomen und Molekulen schlechterdings nicht erklärbar ist, mögen moderne Physiologen sagen, was sie wollen. Wenn das längere Citat aus Langes Geschichte des Materialismus (S. 45 f.) als treffend

eingeführt wird, so erregt dies unsere Verwunderung, da doch schwerlich der Verf. mit der daselbst ausgesprochenen Ansicht Langes sich befreunden wird, dafs zwar nicht die Empfindung, wohl aber „die verwickeltsten Handlungen und bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften“ möglicherweise abgeleitet werden könnten.

Gegen die Erklärung Dührings, der als moderner Vertreter des Materialismus — mit welchem Rechte, bleibe hier unerörtert — figuriert, dafs die Materie Träger alles Wirklichen sei, wird geltend gemacht, dafs sie als Träger Kraftwesen sein müsse, und daher auch nicht, wie Aristoteles lehre, das in sich völlig unbestimmte, rein mögliche Sein sein könne; denn, wie Aristoteles selbst gestehe, könne das blofs Mögliche nie für sich, gesondert von der Form, bestehen. Dieser oft gehörte und längst widerlegte Einwand gegen den aristotelischen Begriff der Materie übersieht, dafs die durch die Form verwirklichte, über ihre Unbestimmtheit erhobene Materie, sofern sie für andere Formen empfänglich ist, mit Recht als ein dem Ansich und Wesen nach Potenzielles und Unbestimmtes begriffen werde, ja dies selbst unter der Voraussetzung, dafs sie nur für e i n e Form empfänglich ist; denn auch in diesem Falle ist sie das an sich Bestimmbare, durch die Form zu Bestimmende. Verwirklicht durch die Form kann sie dann wohl auch Träger von Seiendem (freilich nicht alles Seins) sein, ohne deshalb als Kraftwesen gedacht werden zu müssen. Das Begehren der Materie nach der Form aber ist bildlich gemeint und von ihrer Empfänglichkeit für die Form nicht verschieden. Individuationsprincip endlich ist sie (wie wir in der Schrift über die thomistische Lehre von der Individuation nachgewiesen haben) für Körper gerade infolge ihrer Unvollkommenheit und zudem ist sie dies als konkrete Materie — materia quantitate signata. Möchte man doch einmal aufhören, jenen alten Kohl von nichtigen Einwänden gegen ein tiefdurchdachtes Philosophem immer wieder aufzuwärmen. Dazu kommt, dafs diese Gegner des aristotelischen Stoffbegriffs schliefslich selbst — freilich im schlimmsten Sinne — ein unbestimmtes, bestimmbares Sein annehmen. Oder was ist die „Kraft“ unseres Verf.s, die in den verschiedensten Seinswesen existiert, anderes als ein bildsamer Stoff, wenn auch ein solcher, der zugleich als gestaltende Form gedacht werden soll, also ein Etwas, das sich zumal als Stoff und Form verhält? Soll nun d i e s e r Stoff gleichwohl nicht eine unreale Abstraktion sein, so wird dies auch

nicht von der materia prima des Aristoteles gesagt werden dürfen. Die weitere Polemik des Verf.s gegen die Existenz des Allgemeinen ist an sich wohl begründet, trifft aber das eigene System des Verf.s, dessen Urkraft thatsächlich, wenn auch nicht zugestandenermaſsen, im Grunde ein in den einzelnen Kräften sich besonderndes Allgemeines ist. Die Begründung dieses schwerwiegenden Vorwurfs wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Unter die Rubrik: „metaphysischer Idealismus“ werden Platon und Hegel eingereiht. Es ist aber nicht abzusehen, warum dem Letzteren nicht vielmehr unter den Pantheisten sein Platz angewiesen wird. Überhaupt ist die Einteilung des Verf.s von Willkür nicht freizusprechen, und da die Systeme nicht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt werden, so leidet das Verständnis sowohl als auch die kritische Würdigung. Das Hegelsche System konnte ebensogut unter dem Titel „Pantheismus“, sowie unter dem „Psychologismus“ befaſst werden, ja selbst eine eigene Rubrik beanspruchen und als metaphysischer Logismus bezeichnet werden. Denn wie Schopenhauer den Willen, so hypostasiert Hegel den Gedanken, die Vernunft, also eine einzelne Seelenkraft. Logismus aber ist sein System, sofern es menschliche Denkformen hypostasiert und verabsolutiert. Es gibt, wie uns scheint, nur zwei zulässige Verfahrungsweisen in der Darstellung philosophischer Systeme; die eine ist die geschichtliche, die andere aber besteht darin, daſs bei Behandlung der einzelnen Probleme die verschiedenen Ansichten erörtert, resp. widerlegt werden. — Zu der Zusammenstellung Hegels mit Platon aber ist zu bemerken, daſs der platonische Idealismus wesentlich anderer Art ist als der Hegelsche. Platon lehrt eine objektiv reale Ideenwelt, zu der sich der menschliche Geist leidend — receptiv — verhält, Hegel aber identificiert die menschliche Vernunft mit den Ideen und läſst die letzteren nur in einem durch Veräuſserung (Materialisierung) vermittelten Prozesse zu objektiver (d. h. im Gedanken bestehender) Existenz gelangen. Die Ideenwelt an sich ist ihm eine Schattenwelt, die in das Anderssein (als Natur) umschlagen muſs, um aus diesem (als Geist) zu idealer Realität zu gelangen. — Als ein Hauptverdienst der Hegelschen Philosophie (die der Verf. mit Recht nicht in der heutzutage üblichen geringschätzigen Weise behandelt) bezeichnet er die Anerkennung des Logischen als eines Weltfaktors (S. 104). Dieses Lob bedarf einer bedeutenden Einschränkung. Versteht man unter dem „Logischen“ das Intellegible — die intellegible Form, das intellegible Wesen der Dinge —, so bildet dasselbe allerdings — wie gegen den Sensualismus

und Materialismus betont werden mufs — einen Weltfaktor. Versteht man aber darunter — und dies besagt doch eigentlich der Ausdruck „logisch“ — die menschlichen Denkformen, so ist jene Behauptung irrig; denn Begriff, Urteil, Schlufs sind weder Weltfaktoren, wozu sie Hegel machte, noch absolute, sondern nur specifisch menschliche Denkformen, Formen eines endlichen, diskursiven Denkens.

An den Idealismus reiht sich der „metaphysische Psychologismus“, unter welchem Titel einerseits Leibnitz nebst Herbart, anderseits Schopenhauer, v. Hartmann, Wundt, Frohschammer und v. Feldegg behandelt werden. Diesen allen, mit Ausnahme Herbarts, ist allerdings die Erhebung menschlicher Seelenkräfte zu metaphysischen Mächten gemeinsam; doch ist dies in anderer Weise bei Leibnitz als bei den übrigen der Fall; Leibnitz ist Intellektualist, macht jedoch nicht einen allgemeinen — den immanenten — Intellekt zum Princip der Dinge, wie Hegel. Dagegen ist es bei Schopenhauer, v. Hartmann u. s. w. der immanente Wille, beziehungsweise die Phantasie, das Gefühl, was zum Range des Grundprincips erhoben wird. Richtiger würde daher statt Leibnitz Hegel den Reigen der Psychologisten eröffnen; denn er verabsolutiert in der That die menschliche Vernunft und erhebt menschliche Denkformen zu schöpferischen Potenzen. — Herbart verdankt es wohl nur dem Umstand, dafs er, wie Leibnitz gegen Spinoza, so gegen Hegel einen metaphysischen Pluralismus vertritt. Rechtlich gebührt ihm kein Platz unter den Psychologisten; denn er fafst viel mehr das Psychologische metaphysisch, als das Metaphysische psychologisch, und speciell gilt ihm der Intellekt ebensosehr als ein Sekundäres, Abgeleitetes, als Folge der aus dem Zusammen der Realen resultierenden Selbsterhaltungen (Vorstellungen), als die übrigen Seelenvermögen.

Die thetische Darstellung, die Entwicklung des eigenen Systems des Verf.s, des Systems der Vernunftenergie geht von der Feststellung der Objektivität und Allgemeingültigkeit des Kausalprincips aus. Nicht die äufsere Erfahrung, sondern die innere biete die realen Daten zur Bildung des Begriffs der Kausalität. In den inneren Erfahrungsthatsachen liege der Ursprung des Kausalprincips seinem Inhalte nach (S. 144 ff.). Wir haben bei einer andern Gelegenheit dieser Ansicht gegenüber auf den intellegiblen Charakter des Kausalprincips und des Kausalbegriffs, den die Vernunft auf Grund der Erfahrung nicht allein der inneren, sondern auch der äufseren gewinnt, hingewiesen. Die Wahrnehmung eines Geschehens, eines Werdens genügt der

Vernunft, um einzusehen, dafs dasselbe ohne Grund, ohne Ursache unmöglich sei. Der Verf. selbst geht über die Erfahrung hinaus, wenn er das Kausalprincip durch das Princip der Identität begründet. In der That ist dasselbe ein analytisches Urteil des Verstandes und kann, wenn auch nicht ohne Gefahr der Identitätslehre der Eleaten auf das „Princip der Identität" zurückgeführt, wohl aber indirekt durch das des Widerspruchs begründet werden.

Die Frage, wie der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge möglich sei, bildet — so fährt der Verf. fort — das Grundproblem der Metaphysik; diese Möglichkeit beruhe auf der Gemeinsamkeit des Grundwesens, so dafs sich die Frage aufdränge, worin das Grundwesen der Dinge bestehe. Die Antwort lautet: In der Energie. Die Lösung des Grundproblems der Metaphysik läge also in einem allumfassenden Dynamismus. Nun ist aber der Dynamismus nach unserer Ansicht nicht im stande, auch nur die einfachsten Eigenschaften der Körper zu erklären. Wir können uns aber weder mit der Behauptung, die Möglichkeit des Kausalzusammenhangs sei das Grundproblem der Metaphysik, noch mit der Annahme, dieser Zusammenhang beruhe auf einem gemeinsamen Grundwesen, noch mit der Lösung durch den Begriff der Energie einverstanden erklären. Grundproblem der Metaphysik ist die Frage nach dem ersten Sein. Der Kausalzusammenhang aber setzt keineswegs ein gemeinsames Grundwesen voraus. Diese Auffassung führt direkt zum Pantheismus. Nur wo ein Wandel, eine Veränderung stattfindet, ist eine gewisse Gemeinsamkeit des Grundwesens notwendig, nämlich die des Substrates, des Stoffes; aber gerade diesen will der Verf. verbannt wissen. Ebendeshalb aber, weil die (substanzielle) Veränderung ein Substrat, einen Stoff verlangt, kann das „Grundwesen" nicht in der Energie, der aktiven Kraft bestehen.

Ferner behauptet der Verf., jedes Wesen bilde ein Kraftsystem und besitze nur als solches Energie oder Wirkungsfähigkeit. Jedes Molekül bestehe aus einem System von Atomen oder Kraftcentren; die Atome existierten nur in Verbindung mit anderen Atomen, mit denen sie die Moleküle eines chemischen Elements konstituierten, aber jedes chemisch einfache Molekül mache bereits ein System aus (S. 150 f.). Abgesehen davon, dafs im Begriffe eines Kraftcentrums ohne Energie ein Widerspruch liegt, so kann aus einer Verbindung von Kraftcentren keine wahre Natur und Wesenheit resultieren. Überdies setzt eine Kraft ein Kräftiges, eine Wesenheit, eine Substanz als ihren Träger, wie ja der Verf. selbst (freilich im Widerspruch mit seinem Dynamismus) wiederholt

betont, voraus. Gerade die Eigenschaften der Ausdehnung und des Gewichtes, worauf sich der Verf. für seinen Dynamismus beruft, sprechen gegen diesen; denn Ausdehnung und Schwere sind als Resultat immaterieller Kräfte undenkbar. Gerade sie verlangen aufser der zusammenhaltenden einigenden „Kraft“ eine gewissermafsen zerstreuende, die unvollkommene Seinsweise der Körper begründende stoffliche Grundlage, wie wir sie mit Aristoteles annehmen. Die Receptivität, die Leidensfähigkeit, substanzielle Veränderlichkeit sind nur hieraus zu erklären. Der Einwurf, ein völlig Bestimmungsloses könne nicht existieren, ist von uns bereits widerlegt; die Materie ist zwar an sich bestimmungslos, jedoch immer durch eine Form bestimmt, bestimmbar aber durch andere Formen. Wenn aber Aristoteles als Beispiel immer nur „aktuelle Körper“ anführt, so beweist dies nicht gegen seinen Begriff der Materie; denn erstens liegt das punctum comparationis in der Bestimmbarkeit des verglichenen Körpers (einer zweiten Materie), zweitens kann die Materie, eben weil sie an sich bestimmungslos ist, von einem abstrahierenden und reflektierenden Denken nur analogisch erkannt werden. Für den menschlichen Verstand sind die Dinge nur erkennbar durch ihre Form. Der Verf. selbst würde die Forderung, er solle uns ein „Kraftcentrum“ aufzeigen, als unberechtigt zurückweisen. Ebenso weisen auch wir die Forderung ab, ein rein potenzielles Sein auf dem Präsentierteller vorzulegen.

Die Auffassung des Potenziellen als unentwickelter, gebundener Kraft hebt alle wirkliche Veränderung auf, wie dies deutlich in der Leibnitzschen Philosophie, die zuerst diesen Potenzbegriff aufstellte, zu Tage tritt. Stellt man die Stofflichkeit, Materialität mit dem Verf. auf Seite der äufseren Erscheinung (S. 154), so hebt man den Wesensunterschied des Geistigen und Körperlichen auf und verfällt dem Idealismus.

Richtig ist, dafs die Bewegung, rein für sich genommen, keine Energie besitze (S. 159); nur der bewegte Körper vermag Bewegung zu erzeugen. Wenn aber Bewegung für sich allein eine Abstraktion ist, so ist es auch Kraft für sich allein; weder die Bewegung noch die Kraft für sich allein bewegen, sondern der Körper (a. a. O.): ebendeshalb aber darf der Körper nicht zum blofsen Phänomen herabgesetzt werden, wie dies im „System der Vernunftenergie“ geschieht.

Was weiter von der mechanischen Weltanschauung, die sich mit der Bewegung begnügt, gesagt wird, dafs sich damit die empirische Naturforschung zufrieden geben möge (S. 159 f.): dies gilt auch von der chemisch-physikalischen Atomtheorie, mit

der sich der Naturforscher im Gebiete des Unorganischen zufrieden geben mag. Dem Philosophen genügt sie nicht.

Als einen Triumph der modernen Naturwissenschaft bezeichnet der Verf. die Erkenntnis, dafs alle Thätigkeiten der äufseren Natur, in der Form verschieden, im Grundcharakter übereinstimmend, Bewegungen seien (S. 161). Kann aber, fragen wir, die Verschiedenheit der Bewegungsformen die Mannigfaltigkeit der Qualitäten erklären? Teilt man diese der subjektiven Sphäre zu, so ist das Problem verschoben, nicht gelöst. Entschieden aber müssen wir bestreiten, dafs die organischen Funktionen der Lebewesen physikalisch-chemischer Natur seien (S. 162). Dies heifst das organische Leben völlig verkennen. Der Schlufs eines Angelo Secchi aus der Thatsache der Verwandlung der Kräfte auf deren Identität ist ein Fehlschlufs; aus den Thatsachen folgt nichts weiter als das Vorhandensein eines gemeinsamen Substrats.

Der Verf. verwahrt sich mit Recht dagegen, dafs auch psychische Erscheinungen körperliche Bewegungen seien. Wenn er aber allgemein seelischen Funktionen Reflexibilität zuschreibt, so ist dies zu weit gegangen; denn die Sinne besitzen eine solche nicht, nur die Seele des Menschen, die Geistseele reflektiert auf sich selbst im Selbstbewufstsein, aus dessen Thatsache man deshalb auch mit Recht auf die Geistigkeit der menschlichen Seele zurückschliefst.

Der Unterschied des Physischen und Psychischen soll zwar ein wesentlicher, jedoch nicht ein grundwesentlicher sein. Was damit gemeint sei, ist schwer einzusehen. Da nach dem Verf. die Körperlichkeit (Stofflichkeit) ein blofses Phänomen ist, so würde nichts hindern, die wesentliche Identität des Psychischen und Physischen, also eine Substanz anzunehmen, die sich teils als Ausdehnung, teils als Denken manifestiert. Dies wäre nun der offenkundige Pantheismus. In der That nimmt die Metaphysik des Verf.s schliefslich diese monistische Wendung, indem sie das „Absolute“ als Einheit des Psychischen und Physischen begreift. — Das Argument, in welchem auf den „logischen Charakter“ in der metaphysischen Natur der Dinge oder die logische Bestimmtheit geschlossen wird, ist nicht beweiskräftig. Denn aus der thatsächlichen Übereinstimmung des Seienden mit den Denkgesetzen kann kein Logisch-bestimmt-sein-müssen erschlossen werden (S. 169). Die Übereinstimmung könnte ja eine zufällige sein. Übrigens beruht jenes Argument auf einer falschen Ansicht vom Logischen. Die sog. Denkgesetze (das Gesetz des Widerspruchs und der Kausalität) sind schon ihrem

Ursprunge nach objektiv-reale Erkenntnisse, die mittels Vergleichung der durch Abstraktion erhobenen Seinsbestimmungen gewonnen werden. Die wirkliche Übereinstimmung des Erkennens mit dem Sein resultiert aus dem Bestimmtwerden des Erkennens durch das Sein. Die eigentlichen Gesetze des Denkens aber, z. B. die Regeln für einen richtigen Syllogismus gelten eben nur für das Denken, nicht für das Sein; denn dieses entfaltet sich ebensowenig in Begriffen, Urteilen und Schlüssen, als etwa der Baumstamm die Eigenschaften des Keils besitzt, mit dem er gespalten wird. Die eigentliche logische Ordnung, die ein künstliches Produkt menschlichen Denkens und von der metaphysischen sorgfältig zu unterscheiden ist, als die Dinge bestimmend zu begreifen, ja sogar das „Absolute" als ihr unterworfen zu betrachten, ist deshalb durchaus verkehrt und führt zum logischen Pantheismus der Eleaten und Hegels, d. h. zur Verwechslung des im menschlichen Denken sich entfaltenden logischen Begriffs mit dem konkreten Sein des wahrhaft Unendlichen. — Das Kausalprincip ist nicht, wie Riehl und andere meinen (vgl. das Citat S. 172) ein Denkgesetz, das sich (zufällig?) in der Erfahrung bewahrheitet; denn auch die konstanteste Bewährung vermöchte die absolute Notwendigkeit desselben nicht zu erklären, sondern ergibt sich unmittelbar aus der Einsicht in die Natur der Sache, genauer des realen Werdens selbst.

Nach dem Gesagten ist es unschwer, zu beurteilen, was von der Behauptung einer doppelten Logik (S. 172 f.), einer bewufsten und unbewufsten, einer Logik des Denkens und der Dinge zu halten sei. — Kraft und Vernunft oder Vernunftenergie, — so lautet nunmehr die Schlufsfolgerung — bildet das Grundwesen alles Wirklichen: eine Folgerung, die sich mit Leichtigkeit auf den rationalistischen Idealismus eines Hegel, der in der Naturphilosophie Dynamist, in der Metaphysik Logist (sit venia verbo) ist, zurückführen läfst. Das erste Sein — das Absolute —, wird ferner geschlossen, müsse, da es notwendig in absoluter Weise enthalte, was den Weltdingen in relativer zukommt, als absolute Vernunftenergie gefafst werden (S. 174). Durch diesen Begriff, meint der Verf., sich mit Aristoteles und den Philosophen, die Gott als reine Energie bestimmen, in Einklang zu befinden. Dem oberflächlichen Blick mag das so scheinen. Wer tiefer blickt, dem wird die Kluft, welche den actus purus der Scholastik von der Vernunftenergie des Verf. trennt, nicht entgehen. Zweifel mufs schon der Umstand erregen, dafs Gott principiell nur unter der Bestimmung des „Absoluten" dem End-

lichen als dem Relativen gegenübergestellt ist. Nun ist bekannt, daſs gerade in dieser specifischen Gegenüberstellung alle pantheistischen Systeme übereinstimmen. — Ferner lehrt die Scholastik zwar, daſs Gott actus purus mit Ausschluſs aller Potenzialität sei, zugleich aber nimmt sie an, daſs der wurzelhafteste Unterschied des Endlichen vom Unendlichen gerade darin liege, daſs alles Endliche aus Akt und Potenz (wie Wesenheit und Dasein, Materie und Form u. s. w.) zusammengesetzt sei. Endlich aber — und hierin liegt das Entscheidende — faſst der Verf. das „Absolute" als Einheit des Psychischen und Physischen, als Einheit der im Endlichen sich scheidenden Gegensätze: eine Ansicht, von der die Scholastik um Himmelsweiten entfernt ist.

In einer Anmerkung rühmt sich der Verf., daſs sein Gottesbegriff inhaltreicher und fruchtbarer, weil konkreter sei als der aristotelisch-scholastische, und macht gegen diesen geltend, eine bloſse Thätigkeit könne es an und für sich nicht geben, da das Substanzialitätsprincip zu jeder Thätigkeit ein thätiges Wesen fordere. Dieser Einwand ist wirklich zum Erstaunen! Der Verf. verwechselt den Begriff des actus (Wirklichkeit) mit dem der Thätigkeit und erhebt gegen Aristoteles und die Scholastik einen Vorwurf, der nicht diese, sondern denjenigen, der die Wesen (Substanzen) als Kraftkomplexe und das „Absolute" als Urkraft faſst, d. h. ihn selbst mit voller Wucht trifft. Denn gerade in seinem System erscheint Gott nicht als Substanz, geistige Substanz, Geist, sondern als Kraft, als in sich physische und seelische Energie indifferenzierende Urkraft. Lehrt er doch ausdrücklich, Gott bilde die höchste Einheit der psychischen und physischen Wesen und zwar nach dem Grundsatze der durchgängigen Energetik als reine aktuelle Energie. Wenn dagegen Aristoteles und mit ihm die Scholastik das göttliche Wesen als reinen Akt auffassen, so hat dies einen ganz andern Sinn als der dynamisch gefaſste Gottesbegriff des Verf.s. Er bedeutet, daſs Gott als subsistierendes Sein in sich und von sich existierend sich selbst wesenhaft erkennt durch ein Erkennen, das von seinem Wesen und Sein nicht verschieden ist. Hingegen ist für die Metaphysik des Verf.s weder der Begriff des Seins noch der des Wesens vorhanden, sie gehen ihm auf im Begriff der Kraft; er muſs statt mit Faust zu sagen: Im Anfang war die That, an die Stelle des Johanneischen: Im Anfang war das Wort, setzen: Im Anfang war die Kraft.

Der Verf. faſst seine Erörterungen in folgenden Worten zusammen, die wir hierhersetzen, um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen: „Es ist die vornehmste Aufgabe

der Metaphysik . . . das Problem zu lösen: wie ist der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge und damit die Welt bei aller Verschiedenheit im einzelnen als einheitliches Ganzes möglich und begreiflich? Zwecks Beantwortung dieser Frage haben wir vor allem die Bedingungen besprochen, unter denen ein kausales Verhältnis zwischen den Dingen unmöglich ist, und dieses führte uns sodann zur Erkenntnis, dafs nur unter der Voraussetzung ein allgemeiner ursächlicher Zusammenhang der Dinge möglich sei, wenn denselben bei all ihrer Verschiedenheit etwas Gemeinschaftliches zukomme, welches wir ihr Grundwesen nannten" (S. 175). Hierzu sei nur kurz bemerkt, erstens, dafs unerörtert bleibt, welcher Art die Einheit dieses einheitlichen Ganzen, der Welt sei; zweitens, dafs, wenn auf Grund des Kausalgesetzes eine Einheit des Grundwesens statuiert wird, diese Einheit auch auf Gott ausgedehnt werden mufs, da Gott als Ursache der Welt begriffen wird.

Dieses Grundwesen soll nun im Begriffe der Vernunftenergie gefunden sein. „Denn alle reale Wesen ohne Ausnahme sind ... energetische Wesen, in denen von Natur aus die Grundsätze der Vernunft oder Logik walten. Dieses gilt nicht nur von den endlichen und bedingten Dingen, welche sich in die zwei grofsen Klassen der psychischen und physischen Wesen teilen, sondern auch von dem Absoluten oder Gott." „Da endlich alle Wesen dem Gesagten zufolge im tiefsten Grunde einheitlich sind, so stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen mit einander überein, und weil die letzteren für alle Realitäten ausnahmslose Geltung haben, so kann man sie mit Recht die Universalgesetze alles Wirklichen nennen" (S. 175 f.). Dafs in dieser Schlufskette Folgerichtigkeit herrsche, können wir nicht zugeben. Ebensogut könnte man schliefsen: Alles Seiende stimmt im Sein überein, also gibt es nur ein Sein, oder: Alle Wesen stimmen im Wesen überein, also gibt es nur ein Wesen, oder endlich: Alle Substanzen stimmen im Substanzsein überein, also gibt es nur eine Substanz.

Mit den Eigenschaften des „Absoluten" macht es sich der Verf. aufserordentlich leicht (S. 174 f.). „Als solche (absolute Vernunftenergie) ist Gott die höchste Intelligenz oder Weisheit" u. s. w. Wie dieser Zusammenhang logisch herzustellen sei, darüber findet sich auch nicht der Ansatz zu einer Begründung; uns scheint es, als ob die absolute Vernunftenergie, die als Einheit der Gegensätze begriffen wird, vielmehr dem Zero gleichzusetzen sei, geschweige denn, dafs ihr die Prädikate des Gottes des Theismus beigelegt werden dürften.

Im letzten Abschnitt zählt der Verf. die vorgeblichen Universalgesetze alles Wirklichen auf, ohne es für nötig zu halten, den Begriff eines metaphysischen Gesetzes zu erörtern und zu rechtfertigen. Die nähere Erklärung dieser angeblichen „Grundgesetze“ fordert vielfachen Widerspruch heraus. Das Gesetz der Konkretion soll den Sinn haben, dafs jedes Wesen aus einer Mehrheit von Momenten (Kräften) bestehe, die zu einer substanziellen Einheit verbunden seien. Wir fragen wiederholt, ob denn ein System von Kräften als Wesenseinheit begriffen werden könne? Allerdings ist jegliches wirkliche Sein konkret; dies bedeutet aber nichts anderes, als dafs formell Allgemeines keine Existenz haben könne. Das angebliche Gesetz der durchgängigen Systematik widerspricht sogar der Tendenz der modernen Naturforschung (die doch für den Verf. mafsgebend ist), indem sie die Moleküle der als einfach geltenden Elemente zu scheiden und alles auf einen Urstoff zurückzuführen sucht und hofft. Von diesem Gesetze soll selbst das „Absolute“ nicht ausgenommen, ja in ihm müsse die Systematik der Kräfte die vollkommenste sein. Und für diese an die Schellingsche Potenzenlehre erinnernde Ansicht soll die christliche Trinitätslehre als Bestätigung dienen! Gewifs ist eine gewisse Systematik in den Dingen (doch nicht im Stoffe als solchem!), keineswegs aber in Gott, dessen unendlich vollkommene und erfüllte Einfachheit die Geschöpfe, insbesondere auch die menschliche Seele, nur durch eine geordnete Mannigfaltigkeit nachzuahmen vermögen. — Unter dem Titel: „Gesetz der durchgängigen Energetik“ wird Gott ausdrücklich als Einheit des Physischen und Psychischen erklärt: „In Gott als dem absoluten Urquell beider Klassen (der physischen und psychischen Energiewesen) ist deren Gegensatz aufgehoben. Er bildet die höchste Einheit beider“ (S. 180). — Bezüglich des „Gesetzes der durchgängigen logischen Determination“ haben wir uns bereits ausgesprochen; dieselbe läfst den Sinn einer absoluten logischen Ordnung zu; wird einer solchen selbst Gott unterworfen gedacht (a. a. O.), so haben wir den idealistischen Pantheismus eines Fichte und Hegel. Ähnliches gilt von dem „Gesetze der durchgängigen Relation“, das wiederum auf Gott ausgedehnt wird (S. 181), ohne dafs eine Unterscheidung zwischen realer Relation und rel. rationis gemacht wird. Begreiflich! Das Kausalprincip soll ja die Einheit des Grundwesens von Ursache und Wirkung erheischen. Das „Gesetz der Analogie“ fordere „wenigstens“ die Einheit im Grundwesen. Ist denn, fragen wir, die Einheit im tiefsten Wesen nicht die denkbar innigste Einheit? „Der Inbegriff“, heifst es

S. 182, „aller Dinge oder die Welt ist nichts anderes als eine räumlich-zeitliche Darstellung des Wesens ihres göttlichen Urhebers.“ Für diesen Satz, der im Zusammenhang nur einen pantheistisch-monistischen Sinn haben kann (Welt und Menschengeist, Erscheinungen Gottes), wird der hl. Thomas als Zeuge angerufen! (A. a. O. Anm.) Als weitere Zeugen dienen Leibnitz und Hippokrates, deren Lehren auf eine sich in verschiedenen, stufenweise sich vervollkommnenden Erscheinungen äufsernde Urkraft hinauslaufen. Dem „Gesetze der durchgängigen Verwandtschaft“ zufolge ist alles Gottes Ebenbild, der Mensch in vorzüglicher Weise (S. 184). Auch unter das „Gesetz der durchgängigen relativen Verschiedenheit“ fällt das Absolute (a. a. O.). Der Titel: „Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit“ enthält einen neuen Ausfall gegen die materia prima der Alten (S. 186), als neuen Beweis dafür, dafs der Verf. diesen Begriff nicht versteht. Übrigens kann etwas in sich bestimmt, relativ aber unbestimmt sein, wie die Eichel, aus der sich die Eiche entwickelt. — Am Schlusse wird die Bedeutsamkeit des „Princips der Vernunftenergie“ nachzuweisen versucht. Das erkenntnistheoretische Problem soll seine Lösung finden im Begriff der Vernunftenergie. Wir sahen aber, dafs die blofse Thatsache der „Übereinstimmung des Wirklichen mit dem Logischen“ dem Wissen eine sichere Grundlage nicht bietet. Ebensowenig löst das Princip der Vernunftenergie das kosmologische Grundproblem des „einheitlich geordneten Ganzen“ oder Kosmos; denn es setzt an die Stelle der Einheit der Ordnung und des Kausalzusammenhangs eine solche des Wesens. Das anthropologische Grundproblem bleibt ungelöst, weil zwar der psychologische Monismus mit Worten zurückgewiesen, in der That aber eingeführt wird; denn ist die Körperlichkeit ein blofses Phänomen, so sind Seele und Leib nicht nur zu einem Wesen verbunden, sondern wesentlich eins, der Leib eine Erscheinung der Seele, nicht ein Mitkonstitutiv der Menschennatur. — Die in der Anm. S. 190 niedergelegte Auffassung der Trinität, genauer die Bestimmung des hl. Geistes als substanzieller Einheit von Vater und Sohn wird die Theologen höchlich befremden. Wenn der Verf. von seinem Gottesbegriff rühmt, er stehe wie keiner in so vollkommener Harmonie mit der theologischen Gotteslehre, so bedauern wir, dem widersprechen und sagen zu müssen, dafs in diesem Falle weniger (Übereinstimmung) mehr gewesen wäre. Endlich soll das ethische Grundproblem seine Lösung finden in dem Grundsatz der möglichsten Verähnlichung mit Gott durch die allseitige freie Entfaltung der uns zukommenden Vernunft-

energie. Was werden hierzu die Moralisten, vor allem die Theologen unter ihnen sagen?

Die geschichtliche Stellung betr., so glaubt der Verf. in sein Princip die Wahrheitsmomente aller Systeme aufgenommen zu haben, der materiellen durch das Moment der Energie, der formalen durch das der Vernunft. Wir fragen indes: Liegt denn die Materialität nach dem Verf. nicht ausschliefslich in der Erscheinung? Kräfte ohne stoffliches Substrat sind etwas Geistiges, nicht aber etwas Materielles. Soll aber doch die Energie ein materielles Moment repräsentieren, so ist in dem System des Verf.s Gott selbst materiell, da er als Energie bestimmt wird. Dem Stagiriten aber, mit dem der Verf. wesentlich in Übereinstimmung stehen will, ist der Dynamismus fremd. Nach Aristoteles ist die Kraft teils aktiv, teils passiv, und setzt das Wesen, in dem sie wurzelt und woraus sie hervorgeht, voraus. Die Differenz weiter zu verfolgen, erscheint völlig überflüssig. Wenn aber der Verf. meint, wer das Gegenteil (seine principielle Nichtübereinstimmung mit Aristoteles) behaupte, verstehe entweder seine Theorie nicht oder suche sie absichtlich zu fälschen, so gibt es noch einen anderen möglichen Fall, nämlich den, dafs der Verf. selbst in einer Täuschung, sei sie auch unabsichtlich, befangen ist. Die Übereinstimmung mit dem Idealismus und dem Panlogismus Hegels ist gröfser, als es wünschenswert scheint; denn Idealismus im schlimmen Sinne des Wortes ist die Behauptung der Phänomenalität des Körperlichen. Der Panlogismus aber ist durch die Annahme einer „logischen" Ordnung, der selbst das „Absolute" unterworfen ist, indiciert. Die Zeitgemäfsheit (S. 201) des Systems wird durch die Hegemonie der Naturwissenschaft und die Entdeckung des Energieprincips begründet. Was jene betrifft, so ist sie eine Abnormität; denn die Hegemonie gebührt der Philosophie, nicht der empirischen Naturforschung. Das „Energieprincip" aber ist noch weit entfernt, allgemein auch nur unter den Naturforschern anerkannt zu sein. Der Dynamismus beruht wie der mechanische Atomismus auf einer einseitigen Naturauffassung: die Wahrheit aber liegt jenseits beider in einer Anschauung, die Stoff und Form, Receptivität (Leidensfähigkeit) und Aktivität der Naturwesen gleichmäfsig zur Geltung zu bringen im stande ist.

Die natürliche Theologie P. Bödders S. J. ([7.] Theologia Naturalis seu Philosophia de Deo. Frib. 1895) bildet den sechsten und letzten Band des bei Herder in Freiburg erscheinenden philosophischen Lehrkurses. Standpunkt und Methode sind die gleichen wie in den früheren Bänden. Dieselben Vorzüge

sind auch an diesem Bande zu rühmen: Vollständigkeit der einschlägigen Probleme, verbunden mit präciser, schulmäfsiger Darstellung in Erklärung und Begründung der aufgestellten Thesen. Die Einwürfe und deren Beantwortung sind durch kleineren Druck von dem Kontexte unterschieden und im allgemeinen mit zeit- und zweckgemäfser Beschränkung ausgewählt. Der Inhalt zerfällt, abgesehen von der Vorrede, einer Übersichtstafel der behandelten Lehrsätze und einem doppelten Anhang, in drei Bücher. Das erste handelt vom Dasein Gottes in drei Kapiteln und zwar an erster Stelle von der natürlichen Gotteserkenntnis mit polemischer Berücksichtigung des Ontologismus und Traditionalismus, an zweiter Stelle von den hergebrachten Beweisen für Gottes Dasein, sowohl dem metaphysischen (aus der Bewegung, den wirkenden Ursachen, der Veränderlichkeit — caducitas — des specifischen Seins der Dinge, den Vollkommenheitsgraden und den ideellen Wahrheiten) als auch dem physikotheologischen und anderweitigen naturphilosophischen, und endlich dem moralischen Beweise, welch letzterer aus dem Verlangen nach Glückseligkeit, aus der Anerkennung der sittlichen Verpflichtung und aus dem allgemeinen Glauben an Gott und Göttliches geführt wird. Hierauf folgt ein drittes Kapitel, das die Widerlegung des Atheismus enthält. Die fünf Kapitel des zweiten Buches behandeln die Lehre von den göttlichen Attributen. Der Verf. unterscheidet Attribute des Seins, der Wirksamkeit und ideale Attribute; zu diesen letzteren rechnet er Wahrheit, Güte, Schönheit, sowie Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit. Endlich in den vier Kapiteln des dritten Buches gelangen Erschaffung, Erhaltung, Mitwirkung und Vorsehung zur Darstellung. In dem ersten der beiden Anhänge soll „ad captum tironum" die Lehre des hl. Thomas von der praemotio divina den angeblichen Mifsverständnissen der „Bannesianer" gegenüber auseinandergesetzt werden. Der zweite enthält eine Widerlegung der zu Gunsten des Spencerschen Agnosticismus verwendeten Argumente des englischen Schriftstellers Mansel. Wir brauchen kaum zu bemerken, dafs in dieser „natürlichen Theologie" sehr Vieles unsere volle Zustimmung findet; einzelne Partieen, von denen wir die Widerlegung des Atheismus und des Spinozismus besonders hervorheben, verdienen nach Inhalt und Form ungeteiltes Lob und Beifall. Wir würden jedoch unserer kritischen Aufgabe nicht genügen, wenn wir die Punkte, in denen wir unsere Zustimmung glauben versagen zu müssen, oder die geradezu unseren entschiedenen Widerspruch herausfordern, mit Stillschweigen übergehen würden. Unsere Differenzen betreffen

teils die in einzelnen Materien vom Verf. eingeschlagene Methode, teils die von ihm vorgetragenen Lehren selbst. In letzterer Beziehung stellt sich der Verf., was die Kontroversen zwischen Thomisten und Molinisten betrifft, entschieden auf die Seite der letzteren; insbesondere zeigt er sich völlig von Suarez abhängig, sucht aber auch den englischen Lehrer, selbst in Dingen, in welchen der berühmte Metaphysiker seines Ordens die Abweichung von dem hl. Thomas zugibt, durch ein sehr eigentümliches und willkürliches Interpretationsverfahren auf seine Seite zu ziehen.

Zunächst in methodischer Beziehung ist nicht einzusehen, warum jeder Beweis für das Dasein Gottes ausdrücklich — explicite — so geführt werden müsse, dafs er die Transcendenz und Persönlichkeit Gottes darthue. Der Verf. scheint dabei durch die in neuester Zeit von Gutberlet gegen die ältere Methode erhobenen Bedenken bestimmt worden zu sein. Nach unserem Dafürhalten gehört der ausdrückliche Beweis für die Persönlichkeit und absolute Transcendenz Gottes, sowie die Widerlegung des Pantheismus in die Lehre von der Beschaffenheit Gottes. Hier ist zu zeigen, dafs die Attribute, unter denen das Dasein Gottes bewiesen worden ist, des unbewegten Bewegers, des schlechthin notwendigen Seins u. s. w. nicht einem pantheistischen Grundwesen alles Seienden, sondern allein dem transcendenten, persönlichen Gotte des Theismus zukommen können. Das vom Verf. adoptierte Verfahren führt zu beständigen Wiederholungen, ohne dafs übrigens der methodische Nachteil durch irgend einen Vorteil dem Pantheismus gegenüber aufgewogen würde. — Die metaphysische Wesenheit Gottes wird vom Verf. in die Aseität gesetzt. Wir haben dagegen nichts Wesentliches zu erinnern unter der Voraussetzung, dafs die Aseität wurzelhaft im Sinne des subsistierenden Seins, dem die Existenz w e s e n t l i c h zukommt, gedacht wird. Denn wir können nicht zugeben, dafs durch die Bestimmung Gottes als ens a se und der Geschöpfe als entia ab alio der Unterschied Gottes von den Geschöpfen auf einen accidentellen herabgesetzt werde. Dagegen sind wir allerdings der Ansicht, dafs die vom hl. Thomas adoptierte Fassung, wornach der eigentlichste Name Gottes das Sein — der Seiende (was wir als identisch nehmen dürfen, ohne deshalb, wie Kuhn meint, dem Pantheismus ein Zugeständnis zu machen) — oder das esse subsistens ist, dén Vorzug vor der späteren Ansicht besitze, dieser Name oder die essentia Dei metaphysica liege in der Aseität. In der thomistischen Fassung ist — so können wir sagen — der wurzelhafte, grundwesentliche,

in der späteren ein abgeleiteter, notwendiger Unterschied (vermittelst eines proprium, analogisch gesprochen) ausgedrückt. Insoweit scheinen uns die in diesem Jahrbuch von P. Feldner gegen die gewöhnliche Auffassung vorgebrachten Einwendungen eine Berechtigung zu haben (Jahrb. Bd. VII. S. 424 ff.).

Ein weiterer methodischer Punkt betrifft die sog. idealen Attribute Gottes, die der Verf. von den Attributen des Seins und Wirkens als ein drittes koordiniertes Glied der Attributenlehre behandelt. Wir können keinen Grund für eine solche Scheidung auffinden. Unendliche, wesenhafte Güte und Schönheit sind Attribute des Seins, die sich unmittelbar aus den Begriffen des ersten, höchsten, vollkommensten Seins ableiten lassen, wie sie ja auch ontologisch betrachtet als transcendentale Bestimmungen des Seienden gelten und mit dem Begriffe des Seins selbst gegeben sind, von dem sie sich nur durch gewisse Beziehungen (auf Erkenntnis, Wille) unterscheiden.

In der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt schliefst sich der Verf. an Suarez an. Die Unmöglichkeit der Anfangslosigkeit einer Welt, wie es die wirkliche ist, soll bewiesen werden können, nicht aber die Unmöglichkeit eines Geschöpfes überhaupt, das in die Existenz geführt würde, ohne einen zeitlichen Anfang zu nehmen. Es sei nämlich nicht zu erweisen, inter infinitos gradus perfectionis essentialis, qui Deo intelligibiles sunt in sua essentia ut ab eo effectibiles, nullum haberi, qui non involvat perfectam immutabilitatem physicam (p. 278). Diese Ansicht scheint uns der Konsequenz zu entbehren; denn ein Geschöpf ohne jede reale Veränderlichkeit, ohne jeden Wechsel der Gedanken und Willensakte dürfte kaum als möglich gedacht werden können. Die gegen eine anfangslose Succession vorgebrachten Gründe scheinen uns nicht überzeugend. Vielmehr dürfte der hl. Thomas im Rechte sein, wenn er einen nachweisbaren Widerspruch im Begriffe einer anfangslosen Generationsreihe (von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer actu unendlichen Vielheit abgesehen) nicht einräumt. (Vgl. über diese Frage die Abhandlung P. Essers in diesem Jahrb. Bd. VII. S. 50 ff.)

In der Lehre vom göttlichen Wissen verteidigt der Verf. die scientia media des Molina. Das göttliche Vorherwissen der freien Akte vernünftiger Geschöpfe soll zwar nicht, wie Molina annahm, in einer Superkomprehension des geschöpflichen Willens von seiten Gottes, aber auch nicht in unabänderlichen Dekreten Gottes begründet sein, vielmehr erkenne Gott die geschöpflichen freien Akte überhaupt nicht in einem objektiven Medium, sondern

in ihnen selbst, genauer in ihrer objektiven Wahrheit (p. 195 sq.). Diese Art von Vorherwissen schwebt unseres Erachtens in der Luft. Denn will man die „objektive Wahrheit" der kontingenten freien Handlungen nicht als eine ewige, somit auch als eine notwendige behaupten, nimmt man vielmehr mit Aristoteles (dem der hl. Thomas beistimmt) an, daſs von zweien, freie Handlungen betreffenden und kontradiktorisch-entgegengesetzten Sätzen zwar nur einer, aber unbestimmt welcher wahr sei, also keiner eine ewige Wahrheit enthalte, so ist ein ewiges Wissen, ein wahres Vorherwissen solcher Handlungen in ihnen selbst oder ihrer objektiven Wahrheit schlechterdings undenkbar. Wenn sich der hl. Thomas auf die ewige reale Gegenwart alles Geschaffenen vor Gott zur Erklärung des göttlichen Vorherwissens beruft, so ist eben nicht zu vergessen, daſs nach der Lehre desselben die Dinge Gott durch seinen eigenen wirksamen Willensentschluſs real gegenwärtig sind. Das göttliche Vorherwissen ist demnach nicht von dem absolut wirksamen göttlichen Willen und seinen unabänderlichen Dekreten getrennt zu denken. Mit der scientia media zerfällt auch die vom Verf. vertretene Theorie des die thomistische praemotio physica ausschlieſsenden concursus simultaneus. In dieser Frage ist der geschichtlich-exegetische und sachlich-thetische Gesichtspunkt zu unterscheiden. In ersterer Hinsicht müssen wir der heutzutage von gewisser Seite beliebten Vertauschung der Namen, nämlich des der Thomisten gegen den von Bannesianern als gänzlich unberechtigt entschieden entgegentreten. Die Vertreter der praemotio physica sind nun einmal Thomisten im engeren und strengeren Sinne des Wortes und sie als Bannesianer zu bezeichnen, ist durchaus keine Veranlassung gegeben. Es verhält sich damit ganz anders, als mit der Bezeichnung Molinisten. Molina war sich der Neuheit seiner Theorieen, insbesondere des Gebrauchs der sc. media zum Zwecke der harmonischen Verbindung von Gnade und Freiheit im Heilswerk vollkommen bewuſst. Molinas Anhänger in diesem Punkte werden daher mit vollem Rechte Molinisten genannt. Anders verhält es sich mit Bannez. Der Jünger des hl. Dominikus war weder in der Lage noch gewillt, eine neue Lehre aufzustellen und eine Schule zu gründen (s. P. Feldner, die Neuthomisten in diesem Jahrb. Bd. VIII. S. 407). In der That steht seine Lehre von einer Vorausbewegung des Willens zur Selbstbewegung nicht allein nicht im Widerspruch zur Lehre des hl. Thomas, sondern in voller Übereinstimmung mit ihr. Der vom Verf. S. 305 behauptete Gegensatz (theoria illa praedeterminationis physicae adversatur doctrinae S. Thomae) besteht nicht. Die

einzige vom Verf. angezogene Stelle 1. 2. qu. 9 a. 6 ad 3, die den göttlichen Einflufs auf den Willen darauf zurückführen soll, quod nihil possumus appetere, nisi sub ratione boni (Bödd. l. c.) läfst sich nicht nur, sondern kann nur in einer der motio praevia günstigen, mit den anderweitigen Aussprüchen des hl. Thomas übereinstimmenden Weise erklärt werden. Für unsern Zweck genügt es, an Goudins Erklärung zu erinnern: Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem vero sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum vel apparens; hoc intelligendum est de motione speciali, quae locum habet tantum in prima volitione et actibus supernaturalibus. Ceterum in aliis volitionibus se determinat et completur illa generali Dei motione, qua creaturae applicantur ad omnes et singulas actiones (Philos. t. IV. p. 269 Paris 1857). Mit Recht wird gegen die von den heutigen Molinisten versuchte Erklärung geltend gemacht, dafs der englische Lehrer die göttliche Bewegung auch für die Auswahl, die electio, fordere, die sich nicht mit dem Guten im allgemeinen, sondern mit den partikulären Gütern beschäftige (P. Feldner Bd. IX. S. 163). Aus dem von P. Feldner angezogenen Texte (Qu. disp. de malo q. 6 a. un. ad 17) geht zugleich hervor, dafs, wenn sonst der hl. Thomas den bewegenden Einflufs einer äufseren Ursache auf den Willensentschlufs ausschliefst, dabei nicht an die göttliche Einwirkung gedacht werden dürfe. Schon die Anwendung des Begriffs der Instrumentalursache und des Instruments auf das Verhältnis des göttlichen zum geschöpflichen Willen beweist, dafs Molina der thomistischen Lehre nicht gerecht wird. Wäre der Verf. mit Molina im Rechte, so dürfte von der „Vergleichung" des geschöpflichen Willens mit einem Instrumente nicht gesagt werden: Nulli actioni creaturae melius comparatur (concursus Dei) quam praemotioni artificis (p. 304), vielmehr müfste dieser „Vergleich" als durchaus unzutreffend zurückgewiesen werden. Wenn aber der englische Lehrer erklärt, Gott determiniere den menschlichen Willen nicht ad unum wie die unfreien Geschöpfe, so vergifst er nicht, hinzuzufügen: de necessitate, per suam formam und dgl. (p. 347). Schon die vom hl. Thomas geforderte Überführung aus der Potenz in den Akt durch den bewegenden Einflufs Gottes schliefst den einseitigen concursus simultaneus der Molinisten aus. Vgl. 1. 2. qu. 109 a. 6: Nulla natura quantuncunque ponatur perfecta potest procedere in actum nisi moveatur a Deo, womit die Theorie des Verf.s S. 349 von selbst in sich zusammenfällt.

Durch den bewegenden Einflufs auf den Willen selbst (also nicht allein vermittelst des Zusammenwirkens zur operatio

voluntatis), kraft dessen Gott den Willen sowohl zum Akte als auch zum modus des Aktes bewegt, sichert sich Gott die Herrschaft über den geschöpflichen Willen. Wie verhält es sich aber mit dieser Herrschaft im molinistischen Systeme? Der Verf. spricht sich darüber S. 302 aus. Die Mittel soll die sc. media darbieten. Da nun aber keines von diesen Mitteln in einem Verhältnis unfehlbarer Wirksamkeit zum freien Akte stehen soll, so gilt dies von allen zusammengenommen ebenfalls, und es ist die Möglichkeit gegeben, dafs ein kreatürlicher Wille sämtlichen von der sc. media dargebotenen Mitteln Widerstand leistet. Im wesentlichen stände also der göttliche Wille dem geschöpflichen nicht anders als ein geschöpflicher Wille dem andern gegenüber, weshalb man mit Recht gegen die molinistische Theorie in diesem Punkte den Vorwurf eines der Gottheit durchaus unangemessenen Anthropomorphismus gemacht hat. Dagegen sucht der hl. Thomas in Übereinstimmung mit dem hl. Augustin die Gewähr der göttlichen Herrschaft über den geschöpflichen Willen in der Macht des Willens Gottes, der die von Gott geschaffene Willenskraft mehr als der Wille selbst in seiner Gewalt hat und sie ohne Beeinträchtigung der Selbstbestimmung seinen Ratschlüssen dienstbar macht. Wer immer diese Lehre für unvereinbar mit der geschöpflichen Freiheit hält und auf eine sc. media rekurrieren zu müssen glaubt: mag dies immerhin thun, von dem Versuch aber, diese Wendung mit der thomistischen Lehre in Einklang zu bringen, wird er nach allen Regeln der Logik und einer aufrichtigen Hermeneutik abstehen müssen.

Als eine erfreuliche Erscheinung auf philosophischem und philosophiegeschichtlichem Gebiete, sowie als ein Beweis für das allmählich immer weitere Kreise ergreifende Interesse und Verständnis für aristotelische und scholastische Anschauungen tritt uns die Schrift Dr. Lambert Filkukas (8.) über die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles (Wien 1895) entgegen. So lose das Verhältnis der ethischen Schriften des Aristoteles zu seiner Metaphysik zu sein scheint, indem jene eine durchaus praktische Tendenz, diese ein durchweg spekulatives Gepräge aufzeigen, so kann doch schon von vorneherein kein Zweifel darüber obwalten, dafs zwischen der Metaphysik und Ethik eines so systematischen Denkers feste und zahlreiche Fäden laufen müssen, mögen sie sich auch dem weniger scharfen Blicke entziehen. In überzeugender Weise ist in der vorliegenden Schrift der Nachweis für diesen Zusammenhang und damit der Beweis geführt, dafs die aristotelische Ethik weder der Nütz-

lichkeits- noch der Lusttheorie (Hedonismus) das Wort redet, dafs sie vielmehr, in einer theistischen Metaphysik wurzelnd, das wahrhaft Gute, das bonum honestum zu ihrem Princip erhebt und die Gottheit wie als erstes bewegendes Princip, so auch als höchstes Ziel alles Werdens, insbesondere auch der sittlichen Thätigkeit des Menschen betrachtet und zur Geltung bringt.

In neun Thesen bespricht der Verf. zunächst den Charakter der aristotelischen Philosophie im allgemeinen und ihr Verhältnis zur platonischen (Th. I—IV S. 6—79), um auf sein eigentliches Thema eingehend in den übrigen Thesen zu zeigen, dafs Aristoteles auf Grund einer richtigen Metaphysik die Ethik als Tugend-, Pflichten- und Güterlehre entwickle. Was die Pflichtenlehre betrifft, so werde zwar die Pflichtmäfsigkeit des ethisch-guten Handelns nicht vollständig exakt entwickelt, gleichwohl sei der Begriff der lex naturalis dem Philosophen nicht fremd. Die Lust aber bilde nicht das Princip, sondern die notwendige Konsequenz des tugendhaften Handelns (Th. V—IX S. 88—135).

Der Verf. spricht mit Recht von den wertvollen Kommentaren der Scholastiker (S. 1), die — setzen wir hinzu — von den neueren Koryphäen der Geschichtschreibung der Philosophie zum Schaden ihrer eigenen Arbeiten vornehm ignoriert werden — und macht davon gelegentlich Gebrauch. — Die von ihm eingeschlagene Methode bezeichnet er als philosophisch-historische und organische (S. 2); es ist dieselbe, die wir in unserer Darstellung der kusanischen Spekulation angewendet haben und die auch einzig und allein zur richtigen Beurteilung und Erklärung eines philosophischen Systems im ganzen wie im einzelnen zu führen vermag. Als Aufgabe seiner Schrift bezeichnet er die Widerlegung der gegen die aristotelische Ethik erhobenen Vorwürfe, sie sei empirisch, autonom, eudämonistisch, Vorwürfe, die vor den Thatsachen, wornach Aristoteles nicht nur von der Erfahrung, sondern auch von Vernunftprincipien ausgeht, eine von der menschlichen Vernunft unabhängige, für sie bestimmende und mafsgebende, aus Gott stammende Ordnung anerkennt und das bonum honestum, nicht das bonum delectabile, als höchstes ethisches Motiv geltend macht, verstummen müssen. Dabei ist der Verf. gegen die Mängel, beziehungsweise Lücken der aristotelischen Ethik nicht blind, erklärt sie aber daraus, dafs Aristoteles nur die Lehre von der sittlich-guten Thätigkeit des Menschen in seiner Beschränkung auf dieses Leben darstellen wollte. Für Aristoteles nämlich ist der Zweck der Ethik nicht ein theoretischer, sondern ein durchaus praktischer; sie will den Menschen tugendhaft machen, nicht blofs zeigen, worin die Tugend besteht.

Zu dem Besten, was die Schrift bietet, gehört die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles zu seinem Lehrer Platon steht. Wenn wir auch die Bezeichnung des beiden Philosophen Gemeinsamen als Intellektualismus nicht ganz zutreffend finden können, da Aristoteles Platon gegenüber das Recht der Sinnlichkeit als selbständiger Erkenntnisquelle und Grundlage des intellektuellen Erkennens wahrt, so ist es doch vollkommen begründet, dafs Aristoteles mit seinem Lehrer den Primat der Vernunft, des Intellegiblen, Übersinnlichen aufs entschiedenste festhält. Dagegen ist das Unterscheidende in der Richtung der drei grofsen Vertreter der bedeutendsten philosophischen Schule des Altertums richtig in den Worten gekennzeichnet: dem Sokrates erscheine das Intellegible als der logische Begriff, weil er Empiristen und Sophisten gegenüber das wahre Wissen sucht, dem Platon als weltfremde Idee, weil er dem wahrhaft Seienden nachstrebt, dem Aristoteles als wirkende Wesenheit, weil er das wirkliche Werden zu erklären unternimmt (S. 17 f.). In diesem Bestreben mufste Aristoteles den platonischen Begriff der Materie modificieren, und da ihm die Körperwelt nicht blofs als eine nichtige, wesenlose und flüchtige Erscheinungswelt gilt, die Materie von der Negation und Privation unterscheiden — *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι* (S. 28. Anm.) — sowie den Begriff der Form einführen. Gleichwohl ist dem Stagiriten das Werden weder der Zeit noch dem Werte nach das Erste, vielmehr geht es von einem Seienden als c. efficiens aus und endigt in einem solchen als seinem Ziel. Der Grundcharakter der aristotelischen Philosophie ist demnach ein teleologischer (S. 34). Von der Annahme, Gott bewege nach Aristoteles zwar als Zweck, jedoch ohne Wissen um die Welt und ohne wirksamen Einflufs auf sie, urteilt der Verf. mit Recht, dafs ein solcher Gott nicht das Endglied der aristotelischen Teleologie, sondern eine vollkommen unbegründete, überflüssige, nichts erklärende Zuthat der Welt wäre (S. 60). Die bestimmtesten Aussprüche des Aristoteles setzen den wahren Sinn seiner Frage, ob Gott sich selbst oder anderes erkenne, aufser Zweifel: die Bemerkung gegen Empedokles (S. 60 Anm. 102), die Bezeichnung der Metaphysik als göttlicher Wissenschaft nicht nur im Sinne der Wissenschaft vom Göttlichen, sondern des Wissens Gottes, „der am vollkommensten alle Ursachen durchschaut" (S. 61), die specielle Untersuchung darüber, ob das göttliche *νοούμενον* ein Zusammengesetztes sei (S. 64), beweisen, dafs Aristoteles in jener Frage nicht vom Total-, sondern vom Formalobjekt des göttlichen Erkennens rede. Im Sinne des Philosophen

ist die Erkenntnis Gottes von der Welt in der einfachen und unveränderlichen Erkenntnis seiner selbst eingeschlossen, nicht aber von ihr ausgeschlossen (vgl. Albert. Magn. Metaph. XI tract. II c. XXX Ed. Par. 1890 t. VI p. 658 squ. S. Thom. Comm. in Met. Li. XII lect. VIII). Dafs aber nach Aristoteles Gott als c. efficiens auf die Welt wirke, folgt nicht allein aus dem Zusammenhang seiner metaphysischen Lehren, sondern ist auch ausdrücklich in seiner Behauptung, die ewige Bewegung erfordere eine unendliche Kraft des Bewegenden, ausgesprochen. In einem Punkte jedoch glauben wir in der Erklärung der aristotelischen Lehre vom Verf. abweichen zu müssen. Nach unserer Überzeugung ist derselbe seiner Methode, die aristotelische Lehre in ihrem Zusammenhange zu erfassen, bezüglich der Materie untreu geworden. Die Meinung des Verf.s geht dahin, dafs nach Aristoteles die Materie nicht blofs von Ewigkeit, sondern unabhängig von Gott — ungeschaffen — existiere. Involviert, wie der Verf. zugibt, die selbständige Existenz einer inkompleten Substanz, wie es die aristotelische Materie ist, einen Widerspruch, so ist nicht abzusehen, wie die Erkenntnis dieses Widerspruchs dem Scharfsinn eines Aristoteles entgangen sein sollte. Der Verf. zwar glaubt, dieser Widerspruch habe sich dem Auge des Philosophen dadurch verhüllt, dafs die selbständige Existenz der Materie doch nur eine Fiktion insofern sei, als Gott und die Materie von Ewigkeit beständen, also keine Zeit denkbar sei, in der Gott auf die Materie nicht gewirkt hätte (S. 77). Diese selbständige Existenz der Materie ist nun freilich eine Fiktion, nicht aber des Aristoteles, sondern seiner Erklärer. Nach dem Verf. läfst Aristoteles Gott auf die Materie mit Bewufstsein einwirken; folglich e r k e n n t Gott die Materie: kann aber Gott die Materie erkennen, so kann er sie auch schaffen; ja, er mufs sie erschaffen haben, weil sie Sein und Erkennbarkeit nur in transcendentaler Relation zur Form, die zugestandenermafsen nach Aristoteles aus der wirkenden göttlichen Ursächlichkeit stammt, besitzt. Gott ist entweder Ursache von Form und Stoff zugleich, oder von keinem von beiden; denn von Form und Materie gilt, dafs man nach ihrer Einheit (nicht Identität!) nicht zu forschen brauche, da die Form sich zum Stoffe als seine Bestimmtheit und Wirklichkeit (Verwirklichung) verhalte (De An. II. 2).

Gleichwohl wird die Materie mit Recht als ungeworden bezeichnet, da sie nicht nur, wie auch die Form nicht s c h l e c h t h i n wird, sondern selbst ein accidentelles Werden (wie es allerdings der Form im physischen Werdeprozefs zukommt) von ihr

auszuschliefsen ist. Sie ist nicht geworden, sondern geschaffen, und selbst ihr Geschaffensein ist nach dem Ausdruck des hl. Thomas vielmehr ein Mitgeschaffensein. Direkter Terminus der göttlichen Schöpferthätigkeit nämlich ist die komplete, aus Form und Materie bestehende Substanz, nicht die Bestandteile derselben. Wenn also Aristoteles diesen Bestandteilen das Werden abspricht, so ist dies nicht auf die Form und Materie in abstracto zu beziehen (wie der Verf. bezüglich der Form annimmt), sondern auf die physische Form und die physische Materie; denn eine physische Form wird nicht, vielmehr wird die Materie zur Form, genauer noch das Ganze wird durch Formung der Materie; die Materie aber als Substrat der Form wird weder schlechthin noch per accidens, ist aber selbst ursprünglich mit der Form schöpferisch von Gott gesetzt. Gegen die angebliche Verhüllung des Widerspruchs einer selbständig bestehenden inkompleten Substanz durch die Annahme eines Geformtwerdens von Ewigkeit her spricht aber auch die Bemerkung des Aristoteles in der Logik: die Frage, ob die Welt in der Zeit hervorgebracht worden sei, oder ob sie von Ewigkeit existiere, gehöre zu jenen, die eine Lösung nicht zulassen. — Von allem andern indes abgesehen, so liegt die Erschaffung nicht allein der Geister (die auch der Verf. den Philosophen lehren läfst), sondern auch der Körperwelt in der Konsequenz der metaphysischen Lehren des Aristoteles. Die Existenz zweier von einander unabhängiger ungeschaffener Principien widerspricht entschieden dem von Aristoteles so scharf betonten Grundsatz der Einheit, den er mit den Worten Homers als Schlufsstein seiner erhabenen Gotteslehre ausspricht: *εἷς κοίρανος ἔστω.*

Die hier geäufserten Bedenken erscheinen im Vergleiche zu dem vielen Wahren und Vortrefflichen, was die Schrift enthält, von untergeordneter Bedeutung und können uns nicht abhalten, dieselbe dem Leser aufs wärmste zu empfehlen.

DIE „RICHTIGE MITTE“ IN DER MITTELALTERLICHEN KONTROVERSE ÜBER DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS.

BELEUCHTET VON

P. JOSEPHUS a LEONISSA O. M. Cap.

Gelegentlich der Besprechung der 2. Abteilung des 7. Bd. der dogmatischen Theologie von Heinrich, fortgesetzt von Professor Gutberlet, sucht Herr Dr. Dörholt zwischen den zwei Hauptrichtungen, welche in Beurteilung der mittelalterlichen Kontroverse über die U. E. der Gottesmutter Maria einander noch immer gegenüberstehen, eine Vermittlungstheorie einzuführen (siehe dieses Jahrbuch X. Bd. S. 433 ff.). Zu dem Ende verweist er nachdrücklichst auf die betreffende Darstellung Gutberlets als auf die endlich entdeckte „richtige Mitte“. Wir bedauern jedoch, diese „richtige Mitte“ als irrig zurückweisen zu müssen.

Allerdings will Dörholt-Gutberlet Többe gegenüber den heil. Thomas und die anderen mittelalterlichen Theologen rechtfertigen und die Kontinuität der Tradition aufrecht halten. Aber im Grunde genommen wird doch die Meinung Többes beibehalten, St. Thomas lehre, Maria sei persönlich einige Zeit mit der Erbsünde behaftet gewesen, widerspreche also geradezu dem Dogma der U. E. Dies alles, obwohl ausdrücklich die Lehre der Väter dahin zusammengefaſst wird, daſs die allseitige Heiligkeit Mariä, ihre vollkommene Reinheit und ihre absolute Feindschaft gegen den Teufel stets in der Kirche ausdrücklich gelehrt und geglaubt worden sei. Demnach wäre St. Thomas wirklich von der Lehre der Väter abgewichen und die Kette der Tradition geradezu durchbrochen. St. Thomas hätte wirklich einen materiellen Irrtum in Glaubenssachen begangen, wäre also kein reiner Zeuge für das depositum fidei. Das zu behaupten, geht aber durchaus nicht an aus verschiedenen Gründen.

Von einer Unterbrechung der Tradition kann keine Rede sein. Die dogmatische Bulle Papst Pius' IX. „Ineffabilis Deus“ sagt ausdrücklich: „Tridentini Patres declaratione: ‚non esse suae intentionis, in decreto ipso (de peccato originali) tantaque definitionis amplitudine comprehendere beatam et Imma-

culatam Virginem Dei Genitricem Mariam', ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam, pro rerum temporumque adjunctis, satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis Litteris, nihil ex traditione, Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur. Et re quidem vera hanc de Immaculata beatissimae Virginis Conceptione doctrinam quotidie magis gravissimo Ecclesiae sensu, magisterio, studio, scientia ac sapientia tam splendide explicatam, declaratam, confirmatam et apud omnes catholici orbis populos ac nationes mirandum in modum propagatam, in ipsa Ecclesia semper exstitisse veluti a majoribus acceptam, ac revelatae doctrinae charactere insignitam, illustria venerandae antiquitatis Ecclesiae orientalis et occidentalis monumenta validissime testantur. Equidem Patres Ecclesiaeque scriptores, coelestibus edocti eloquiis, nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata, erudiendosque fideles elucubratis, summam Virginis sanctitatem, dignitatem atque ab omni peccati labe integritatem, ejusque praeclaram de teterrimo humani generis hoste victoriam multis mirisque modis certatim praedicare atque efferre."

Ebensowenig kann St. Thomas von der Lehre der Väter abgewichen sein. War aber Maria, wie St. Thomas nach Dörholt-Gutberlet lehren soll, auch nur einige geringste Zeit persönlich der Erbsünde unterworfen, dann lehrt er eben nicht mehr, wie die Väter, ihre allseitige Heiligkeit, ihre vollkommene Reinheit und ihre absolute Feindschaft gegen den Teufel. Was sollen denn dann die Worte Papst Leos XIII. in seinem berühmten Rundschreiben „Aeterni Patris" bedeuten: „Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas, qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus jure meritoque habeatur"? In diesen Worten will uns doch der oberste Lehrer der Kirche ohne Zweifel hinweisen auf den Aquinaten als zuverlässigen Träger und Erklärer der Väterlehre.

St. Thomas kann ferner keinen materiellen Irrtum in Glaubenssachen begangen, mufs vielmehr das depositum fidei ganz rein bewahrt haben. Sonst sind unverständlich die

ausgezeichneten Lobsprüche und glänzenden Zeugnisse, mit welchen die römischen Päpste die Weisheit des Aquinaten geehrt haben. Der hl. Papst Pius V. gesteht, durch eben dessen Lehren würden alle Häresieen zu Schanden gemacht, widerlegt und vernichtet, und die ganze Erde mit jedem Tage von verderblichen Irrtümern befreit. Clemens VIII. (ep. 2 ad Neapolitanos) preist des hl. Thomas Lehre als durchaus ohne allen Irrtum „sine ullo prorsus errore.“ Der selige Papst Urban V. schreibt an die Akademie von Toulouse: „Wir wollen und gebieten euch durch Gegenwärtiges, daſs ihr der Lehre des hl. Thomas als einer wahrhaften und katholischen folgt, und euch mit allen Kräften bemüht, dieselbe zu verbreiten.“ Innocentius VI. bezeugt: „Diese (des Aquinaten) Lehre zeichnet sich aus vor allen andern, jene der kanonischen Bücher ausgenommen, durch die Richtigkeit des Ausdrucks, durch die Methode der Darstellung, durch die Wahrheit der Lehrsätze, so daſs die, welche ihr folgten, noch nie als vom Pfade der Wahrheit abgewichen betroffen wurden; wer sie aber bekämpfte, stets des Irrtums verdächtig war.“ Die Konzilsväter von Trient geboten, die Summa des Aquinaten auf dem Altare aufzulegen, um aus ihr Rat, Beweisgründe und Aufschlüsse zu schöpfen; keineswegs Widerspruch mit altüberlieferter Glaubenslehre. Lehrt der hl. Thomas, Maria sei persönlich, wenn auch nur äuſserst kurze Zeit, mit der Erbsünde behaftet gewesen, so lehrt er damit einen Glaubensirrtum. Dann wird aber völlig unverständlich das Kirchengebet am Feste unseres Heiligen: „Deus qui Ecclesiam tuam beati Thomae Confessoris tui mira eruditione clarificas, et sancta operatione foecundas: da nobis quaesumus; et quae docuit, intellectu conspicere, et quae egit, imitatione complere.“ Die hl. Kirche betet in ähnlicher Weise zu keinem Kirchenlehrer. Bei St. Thomas sagt sie geradezu im obigen Gebete, Gott habe seine Kirche erleuchtet durch die wunderbare Gelehrsamkeit des Aquinaten; dessen Lehre komme also auf besondere Weise von Gott und sei nicht etwa bloſs scientia acquisita. Und eben darum fleht sie zu Gott, er möge uns geben, was St. Thomas gelehrt hat, zu verstehen. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, der Aquinate sei unfehlbar gewesen, d. h. er hätte in Glaubens- und Sittenlehren nicht irren können; sondern nur, er habe thatsächlich auf diesem Gebiete nicht geirrt „sine ullo prorsus errore.“ Es ist doch ein Unterschied zwischen „nicht irren können“ und „nicht irren.“ Des Aquinaten Lehre wurde eben wunderbarerweise vor Glaubensirrtum bewahrt (mira

eruditione). Die obersten Hirten der hl. Kirche weisen uns an die Lehre des Aquinaten als auf eine ganz und gar zuverlässige, weil irrtumsfreie, Weide, in welcher das depositum fidei ganz rein und unverfälscht und unverfänglich vorliegt. Wer anders urteilt, dem werden alle höchsten kirchlichen Kundgebungen betreffs des Ansehens des hl. Thomas ein und für allemal ein Rätsel bleiben.

Der hl. Thomas wird nicht damit gerechtfertigt, daſs man sagt, er war kein principieller Gegner der U. E., seine Grundsätze schlieſsen dieselben nicht aus, sondern verlangen sie; und dabei festhält, er lasse Maria ihrem persönlichen Dasein nach einige Zeit der Erbsünde, d. i. in dem Sinne der vera et propria ratio peccati des Konzils von Trient, unterworfen sein. Dem Princip nach, virtuell, eine Sache behaupten und dieselbe thatsächlich leugnen, das wäre eine Unfolgerichtigkeit des Denkens, welche wir am allerwenigsten bei Thomas annehmen dürfen und welche ihm keineswegs zur Ehre gereichen, vielmehr sein Ansehen ganz bedeutend herabsetzen würde. Der hl. Thomas soll in der Frage über die U. E. nicht bloſs ein Hauptträger, Pfleger und Erläuterer der wirklichen kirchlichen Tradition gewesen, sondern ihm von der göttlichen Vorsehung die wichtige Aufgabe geworden sein, den richtigen Sinn der U. E. ins wahre Licht zu stellen und vor schweren Verirrungen zu bewahren; und thatsächlich soll er die U. E. geleugnet haben; denn das muſs jeder zugestehen, welcher behauptet, St. Thomas habe gelehrt, Maria sei persönlich einige Zeit mit der Erbsünde behaftet gewesen. Da hilft es nicht zur Rechtfertigung des heil. Thomas und seiner Schule zu sagen, der energischen Betonung der Erlösungsbedürftigkeit Marias durch den hl. Thomas und seiner Schule ist es zu verdanken, daſs dieses dem Dogma wesentliche Moment nicht vollständig verdrängt wurde durch eine überspannte Frömmigkeit und Verehrung der Gottesmutter. Eine Verdunklung, ja geradezu Unterbrechung der kirchlichen Tradition durch den hl. Thomas und die groſsen Scholastiker des 12. und 13. Jahrhunderts kann dann nicht mehr weggestritten werden. Wo kann bei Leugnung der U. E. davon die Rede sein, er habe nicht nur die Grundlage für die U. E. aufs entschiedenste hervorgehoben, sondern speciell zur Läuterung und Klärung und richtigen Formulierung des Geheimnisses wesentlich beigetragen? St. Augustinus und nach ihm die Väter des Konzils von Trient wollen Maria durchaus nicht einschlieſsen, wenn von wirklicher Sünde, von Sünde die Rede ist, welche von Gott trennt; und St. Thomas soll betreffs Maria

behaupten, dafs sie einige Zeit persönlich von Gott getrennt unter der Gewalt Satans gewesen sei! Wie das zusammen zu reimen ist, können wir nicht verstehen. Oder sollte etwa St. Thomas nicht gewufst haben, dafs die Erbsünde nach Erlangung des persönlichen Daseins wirklich von Gott trennt und so für die Person den Verlust der heiligmachenden Gnade und visio beatifica nach sich zieht? Wir können dem engelgleichen Lehrer eine solche Unkenntnis nicht zumuten und müssen eben aus solchen Gründen die „richtige Mitte" verwerfen.

Auch als sicherer Führer in der theologischen Wissenschaft kommt St. Thomas bei der „richtigen Mitte" schlecht weg. Hat der hl. Kirchenlehrer die U. E. geleugnet, dann hat er das Wesen der Erbsünde nicht recht aufgefafst; dann hat er nicht verstanden das Verhältnis Marias zum Erlöser, sowie die Würde und Heiligkeit der Gottesmutter und ihre Beziehung zu den Erlösten, ihre Stellung im Reiche der Gnade. Dann können wir in diesen wichtigen Punkten seiner Lehre nicht folgen. Wenn aber in diesen nicht; wie sollte er dann sonst noch in andern Punkten der theologischen Wissenschaft uns sicher führen können? Solchen Anschlufs an St. Thomas, solche Stufe der Reife anzustreben, um in seiner Lehre Glaubensirrtümer zu finden, müssen wir im Sinne der Kirche entschieden abweisen. Ein solcher Anschlufs an den Fürsten der Scholastik bedeutet nie und nimmer sichere Erkenntnis der Wahrheit aus hellen, lichten Gründen, nimmer wahren Fortschritt, weil eben die feste Grundlage und das feste Geleise fehlen. Solchen Anschlufs verwirft die Kirche und die höchste Auktorität in der Kirche; „sine ullo prorsus errore" kann St. Thomas nimmer lehren, dafs Maria persönlich, auch nur einige Zeit mit der Erbsünde behaftet war. Wohl aber verlangt die höchste kirchliche Auktorität einen solchen Anschlufs an St. Thomas von den katholischen Theologen, dafs sie gründlich nachforschen, was der Doctor Angelicus unter Erbsünde, Urgerechtigkeit u. dergl. verstanden hat; denn ohnedem läfst sich die Stellung des hl. Thomas und der grofsen Scholastiker des 12. und 13. Jahrhunderts überhaupt zum Dogma der U. E. nicht verstehen. Nur so können wir das Anstreben der Stufe der Reife fassen. Nur so kann das wahre Gedeihen, die Blüte und der Fortschritt der Theologie und speciell der Dogmatik erreicht werden. Nur dann wird die Einigkeit der katholischen Theologen ein starker, weil festgegründeter, Hort sein.

Für einen solchen Anschlufs an den Aquinaten tritt allenthalben, auch in unserer sehr wichtigen Frage, mit aller Ent-

schiedenheit ein der Gegner Többes, Dr. C. M. Schneider. Mit seiner Lösung unserer Frage wird St. Thomas und seine Schule am einfachsten, ohne alle künstliche und geschraubte Auslegung, gerechtfertigt. Wir müssen uns darum nur wundern, dafs auch Dörholt diese Lösung gar nicht prüft; läfst Schneider doch so recht eigentlich den hl. Thomas sich selbst erklären. Dörholt hätte auf den Wert dieser Lösung aufmerksam werden sollen durch die eingehende, überaus anerkennende Besprechung derselben seitens eines namhaften Vertreters der eigentlichen Thomistenschule in unserm Jahrbuche (IV. Bd. S. 497—503). Die Lösung ist am gründlichsten niedergelegt im VIII. Bande der Übersetzung der Summa und wird a. O. eine glückliche genannt. Am Schlusse des Referates heifst es: „Für die richtige Auffassung des Dogmas von der U. E. Marias, der seligsten Jungfrau und Gottesmutter, und für das volle Verständnis der Lehre und Stellung des hl. Thomas zu diesem Geheimnisse ist die genaue Kenntnis des Wesens der Erbsünde von unbedingter Notwendigkeit. Die Allseitigkeit und Gründlichkeit, mit welcher der Autor diesbezüglich die Frage behandelt, verdient in hohem Mafse unsere Anerkennung. Wir zweifeln nicht, dafs das vorliegende Werk den Beifall aller Theologen und Gelehrten, den es in Wahrheit verdient, finden wird."

Leider hat diese glückliche Lösung bisher die verdiente Beachtung nicht gefunden. Daher kommt es, dafs auch Dörholt sich am Ausdrucke des hl. Thomas stöfst, insbesondere an „post animationem". Man weifs eben nicht zu unterscheiden zwischen Natur und Person, zwischen anima als forma corporis und anima a Deo creata, oder was dasselbe ist zwischen der Beziehung der Seele zu Gott und deren Beziehung zum Fleische; letztere hat sie eben als forma corporis. St. Thomas nun mufs geradezu von Maria behaupten, dafs sie incurrisse maculam originalis culpae, weil er blofs von ihrer Natur, von ihrer anima als forma corporis redet. Dörholt, Gutberlet etc., sowie die kirchliche Entscheidung, sprechen von der Seele in ihrer Beziehung zu Gott ihrem Schöpfer, insoweit sie selbständig für sich besteht und die Persönlichkeit mit sich bringt; St. Thomas dagegen behandelt die Seele als terminus generationis. Bereits hat Schneider selbst auf diesen Punkt hingewiesen bei einer litterarischen Besprechung (Jahrbuch, XI. Bd. S. 99 ff., insbes. S. 111 f.; vgl. auch S. 250 ff.). Gerade durch diese scharfe Unterscheidung hat es St. Thomas verstanden, die in der Tradition enthaltene vollendete Reinheit der Jungfrau mit der Allgemeinheit sowohl der Erbsünde

als der Erlösungsbedürftigkeit in volle innere Harmonie zu bringen, und war es keineswegs der wissenschaftlichen Entwickelung mehrerer Jahrhunderte vorbehalten, die Formel dafür so klar und bestimmt zu fassen, dafs die Kirche sie in der Definition des Dogmas von der U. E. als die allein zutreffende erklären konnte.

Die U. E., im Sinne der dogmatischen Definition Pius' IX., bedeutet nichts anderes, als das Freisein der Person in Maria von Anfang an, in primo instanti suae Conceptionis, von aller Makel, welche von Gott trennt. Maria ging eben ganz rein, gratia plena, aus der Hand Gottes hervor. Es steht nicht in der Bulle, dafs das Fleisch oder die Seele Marias, als terminus germinationis, im ersten Augenblicke rein war. Dies wird vielmehr geradezu geleugnet durch die Worte „intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis.“ War nämlich die Seele als terminus generationis rein, dann war der fleischliche Ursprung Marias nicht wie der unserige; dann stammte Maria nicht vom Fleische Adams und stand damit nicht unter den merita Christi. War aber dem fleischlichen Ursprung nach Maria uns gleich, stammte sie wie wir vom Fleische Adams, dann war auch mit Rücksicht auf Adam ihre Seele dem Verderben geweiht, und sie bedurfte der merita Christi, um ihrer Person nach mit Gnade erfüllt zu sein. Im fleischlichen Ursprunge liegt das debitum. Von diesem ward Maria so erlöst, dafs ihm, auch nicht für die kürzeste Zeit, die Trennung der Seele von Gott folgte; sondern vielmehr, kraft der Verdienste Christi, Maria als Person im ersten Augenblicke, in primo instanti, diesem debitum entrissen und, statt debitrix Adae, debitrix Christi wurde. Dies ist von Papst Pius IX. als Glaubenssatz erklärt. Die Bulle redet vom Freisein Marias von der Erbsünde, insofern sie die vera et propria peccati ratio hat, wie das Decretum de peccato originali des Konzils von Trient (sess. V, can. 5) sagt. In letzterem Sinne redet auch das genannte Konzil in diesem Dekrete von der Erbsünde und sagt eben deshalb a. O.: „non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem.“ Schon zur Zeit des Trienter Konzils wurde im gewöhnlichen Sprachgebrauche, wie auch heutzutage, die Erbsünde als wahre und wirkliche Sünde im einzelnen Adamskinde gefafst, insoweit sie von Gott entfernt und verdammenswert macht, so dafs man nicht in Christo Jesu ist. Dagegen lebte zur Zeit des heiligen Thomas noch die Ausdrucksweise der Väter. Diese fafsten die

Erbsünde rein als Natursünde, als das, was durch die Fortpflanzung direkt bedingt wurde in Verbindung mit der Sünde Adams. Die Schuld im einzelnen, d. i. der reatus war ihnen die verdiente persönliche Folge der Natursünde; dasselbe, was St. Paulus nennt, „Leben, Herrschen der Erbsünde“. Scotus faſste zwar das Wesen der Erbsünde auf, wie die groſsen Scholastiker vor ihm, als carentia justitiae originalis; aber er betrachtete die Seele Marias nicht als forma corporis, sondern als fürsichbestehend, als von Gott geschaffen und dem Fleische eingegossen, also in ihrer Beziehung zu Gott; und darum durfte er sie nicht von der Erbsünde bemakelt sein lassen. Insofern muſs also wirklich gesagt werden, daſs die Zeit, welche im Abendlande mit Duns Scotus anhebt, sich von der vorhergehenden nicht durch eine andere Tradition, wohl aber durch eine andere theologisch-wissenschaftliche Behandlung und Verwertung des überlieferten Materials unterscheidet.

Die Erbsünde ist dem hl. Thomas wesentlich ein Zustand in der Natur selber und zwar ein ungeordneter. „Peccatum originale est quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.“ (1, 2 qu. 82, a 1, corp.) Demnach ist die Erbsünde wesentlich der Mangel der Urgerechtigkeit. Ebensowenig nun die Urgerechtigkeit dem hl. Thomas gleichbedeutend ist mit der heiligmachenden Gnade; ebensowenig ist ihm die Erbsünde direkt der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt. Die Erbsünde ist ihm als Natursünde wesentlich nur potentia ad abesse gratiae. Sie wird fortgepflanzt durch den Ursprung. „Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. . . . Peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud (Eph. 2, 3): Eramus natura filii irae.“ (1, 2 qu. 81, a. 1, c.) Wie die menschliche Natur fortgepflanzt wird, so auch mit ihr die Natursünde. „Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo

sortitur per quandam generativam motionem“ (a. O. ad 2). Ähnlich spricht sich St. Thomas (de Malo, qu. 4, a. 1, ad 7) mit folgenden Worten aus: „Peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie deservit naturae, quia ordinatur ad conservationem speciei; sed carnem jam esse animae unitam pertinet ad constitutionem personae; et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est jam unita.“ Die Erbsünde wird auf dieselbe Weise im gefallenen Zustande fortgepflanzt, wie vor dem Sündenfalle die Urgerechtigkeit wäre fortgepflanzt worden. „Sicut ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia orginalis (cfr. 1, qu. 100, a. 1) erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita“ (1. 2 qu. 81, a. 2, c). Diese inordinatio opposita ist eben die Erbsünde, eine Verderbnis, welche zur Natur gehört. „Primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente“ (l. c. ad 3).

Die Erbsünde geht mit der Natur ipso facto auf alle Nachkommen Adams über, welche auf dem gewöhnlichen Wege von ihm abstammen; und deshalb sind diese alle ohne jedwede Ausnahme erlösungsbedürftig. „Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est erroneum“ (1, 2 qu. 81, a. 3, c). Näher begründet dies der hl. Lehrer mit der Art und Weise der Fortpflanzung (de Malo, a. 6, c): „Erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato; sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est, quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione. . . . Peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio, a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam; unde

Philosophus dicit in II Phys., quod pater est causa filii ut movens; et in libro de Generatione animalium (II, 18) dicitur, quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae movet materiam ad formam concepti. Sic ergo hujusmodi motio quae est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.“ Aus dieser Erklärung geht deutlich hervor, dafs St. Thomas unter animatio die conceptio d. i. den Ursprung von den Eltern her versteht; denn durch die genannte motio wird die menschliche Natur fortgepflanzt und mit ihr die Natursünde. „Peccatum non est actu in semine, sed virtute, in quantum est principium generationis humanae“ (l. c. ad 11). Die von Adam stammende Natur bedingt notwendig, die Erbsünde zu haben. Dazu ist jedoch keineswegs erforderlich, mit dieser Sünde aktuell, wirklich, persönlich behaftet zu sein. Die Erbsünde geht eben zunächst blofs die Natur an und erst ex consequenti die Person und das wirkliche Einzelsein. Maria nun hatte nicht, wie Adam und Eva vor dem Sündenfalle, die Urgerechtigkeit, sondern die natura lapsa, vitiata, weil eben Mangel der Urgerechtigkeit; damit aber auch die necessitas d. i. das debitum contrahendi peccatum originale. Kardinal Cajetanus drückt sich über diese Allgemeinheit der Erbsünde, welcher auch Maria unterliegt (ad 1, 2 qu. 81, a. 3, c), folgendermafsen aus: „Sicut omnes incurrunt mortem, id est necessitatem moriendi, ita omnes incurrunt peccatum originale, id est necessitatem habendi peccatum originale. Et sicut non spectat ad fidem an singuli moriantur actualiter, an divina dispositione aliquis non moriatur; ita non spectat ad fidem an aliquis, ex speciali praerogativa gratiae, non incurrat actualiter originale peccatum. De utroque enim simul inquit Apostolus: ‚Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors.‘ Est igitur necessarium secundum catholicam fidem, credere quod omnis utriusque sexus ab Adam secundum rationem seminalem proveniens, ex ipsa sua generatione sit obnoxius peccato originali. . . . De solo autem Jesu Christo verum est quod ex ipsa generatione nulli obnoxius est peccato. . . . Et juxta hunc sensum militat ratio Auctoris (D. Thomae), scilicet quia aliter non indigerent redemptione quae per Jesum Christum facta est. Si enim peccatum originale, vel in actu vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione: quod haereticum esset dicere. Sed si omnes obnoxii sunt peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis: neque enim solum redemptione eget

actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati. Et haec bene notabis tu, Thomista, ne nimio zelo, non secundum scientiam, accensus, erronea dicas quae erronea non sunt, cum de beatissimae Virginis Conceptione disputas aut praedicas.“ Zu beachten ist die Unterscheidung peccatum originale incurrere in actu und in necessitate habendi illud, oder actualiter captivus und obnoxius captivitati. Ist das nicht ganz dieselbe Unterscheidung, wie die, blofs der Natur nach die Erbsünde haben, und auch der Person nach? Beide bedürfen der Erlösung. Darum bedurfte auch Maria der Erlösung; obwohl sie nicht actualiter, der Person nach, der Erbsünde unterworfen war, sondern nur ihrer Natur nach. Nur insofern war sie obnoxia captivitati und hatte die necessitas contrahendi peccatum originale.

Dörholt, wie Gutberlet, stöfst sich noch insbesondere daran, dafs St. Thomas ausdrücklich von der Seele Marias sagt, incurrere peccatum originale, infici macula originalis culpae. Ganz selbstverständlich ist dies dem, welcher sich klar macht, dafs die Seele, als forma corporis, als zur Natur gehörig, Sitz oder Subjekt der Erbsünde d. i. eben der Natursünde ist; keineswegs aber, insoweit die Seele von Gott geschaffen ist und die Persönlichkeit mit sich bringt. „Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur“ (1, 2 qu. 83, a. 1, ad 4). Nur im letzteren Sinne sagt St. Thomas, dafs die Seele Sitz oder Trägerin der Erbsünde sei. „Manifestum est quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut habitum est (1, qu. 76, a. 1). Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati“ (a. O. a. 2, c). Ähnlich spricht sich der Aquinate (de Pot. qu. 3, a. 9, ad 3) aus: „Originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura.“ Der hl. Thomas unterscheidet

scharf zwischen der essentia animae, insofern sie zur Natur oder zur Person gehört. „In infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhaerentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae. Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum et hoc modo respicit potentias animae (1, 2 qu. 83, a. 3, c). Peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis“ (a. O. ad 2). Die inhaerentia peccati originalis ad subjectum betrifft die Natur; die inclinatio ejus ad actum bezieht sich auf die Person. Dasselbe gilt vom duplex processus. Der eine a carne ad animam betrifft die Natur; der andere ab essentia animae ad potentias die Person.

Dörholt scheint anzunehmen, dafs die Konstituierung der Natur und Person in ein und demselben Augenblicke stattfindet, nämlich durch die Vereinigung von Leib und Seele. Das ist nun aber bei St. Thomas nicht der Fall. Bei ihm ist vielmehr der erste Moment der Konstituierung der Natur die fleischliche conceptio; fällt also zusammen mit dem Ursprung von seiten der Eltern. Wird doch nicht „Fleisch“ empfangen, sondern „ein Mensch“. Heifst es ja im Buche Job (3, 3): „Pereat nox in qua dictum est: Conceptus est homo“; und im 50. Psalme (V. 7): „Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum: et in peccatis concepit me mater mea.“ Wenn auch die vernünftige Seele noch nicht da ist, so wird doch „ein Mensch“ empfangen, weil die natürliche Beziehung zur vernünftigen Seele im Samen gegeben ist; obgleich die Seele selber nur durch die schaffende Kraft Gottes hervorgebracht wird (vgl. Jahrbuch XI, S. 251 f.). „Semen hoc modo agit ad infectionem animae sicut agit ad completionem humanae naturae. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturae humanae est in instanti per adventum ultimae formae; ita et infectio peccati originalis in instanti (und zwar bei der fleischlichen Empfängnis) causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti“ (de Malo, a. 6, ad 13). Bei der Natur handelt es sich um das Verhältnis des Leibes (Fleisches) zur Seele; bei der Person um das Verhältnis der Seele zu den Vermögen. „Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quae etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quae sunt

posteriora subjecto et ordine generationis et etiam perfectionis“ (1, 2 qu. 83, a. 2, ad 3). Die Konstituierung der Natur fällt nach St. Thomas früher als die Konstituierung der Person, wie ihm auch Natur und Person realiter unterschieden sind. Darum ist die Erbsünde auch früher in der Natur, als in der Person. „Cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam (d. i. der Natur nach, ex generatione), nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias. . . . Essentia animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente, tempore, natura et secundum rationem, ut probatur in VII Metaphys. Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis, et ab essentia animae derivatur ad potentias; sicut et naturae processus est ab essentia animae ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam“ (de Malo, qu. 4, a. 4, c). Bei Adam hat die Person die Natur verdorben; bei seinen Nachkommen ist es umgekehrt. „In Adam persona corrupit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia; sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias“ (a. O. ad 5). Die Wesenheit der Seele gehört zur Natur als forma corporis, zur Person aber als principium potentiarum. „Essentia animae non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum; et sic per prius est peccatum originale in essentia animae (nämlich als forma corporis)“ (a. O. ad 6).

Der gemachten Unterscheidung gemäfs lösen sich gar leicht die vorgebrachten Schwierigkeiten betreffs der Heiligung der Gottesmutter. Diese Heiligung geschah nämlich im ersten Moment der Konstituierung ihrer Person, im ersten Augenblicke ihres persönlichen, wirklichen Daseins; also auch zeitlich nach der animatio, d. i. conceptio, nach der Konstituierung ihrer Natur, d. i. nach ihrem Ursprung von seiten der Eltern. In letzterm ist eben auch von ihrer Seele zu sagen, dafs sie „incurrit maculam originalis culpae“, „contraxit originale peccatum“, „contagio originalis peccati inquinata fuit“ und dgl. Der Natur nach als forma corporis und terminus generationis ist die Seele nicht vor der Erbsünde bewahrt worden; das heifst nichts anders, als Maria hatte eine Natur wie wir, eine natura vitiata, infecta von

den Eltern ererbt, oder was dasselbe ist, ihr fleischlicher Ursprung war unrein. Darin eben bestand ihre Erlösungsbedürftigkeit. Wäre dieser Ursprung rein und heilig gewesen, dann hätte sie keines Erlösers bedurft. Das aber behaupteten, wie zur Zeit des hl. Bernardus der Kanzler der Pariser Universität, Petrus Comestor, die Gegner des hl. Thomas. Und diese Meinung, dafs Maria von den Eltern her rein war, ward entschieden als häretisch zurückgewiesen. Darum mufste St. Thomas auch behaupten, Maria sei in primo instanti infusionis animae nicht frei gewesen von der Erbsünde; weil ihm dies gleichbedeutend war damit, dafs sie nicht frei von derselben war ante animationem, oder antequam conceptio carnis ejus finiretur, oder dafs sie nullo modo in parentibus sanctificari potuit. Beim hl. Lehrer bedeutet eben das primum instans infusionis animae nichts anders wie den ersten Augenblick des Bestehens der menschlichen Natur in Maria von seiten der Eltern aus; also den Augenblick, in welchem das Leben des von den Eltern kommenden Fleisches beginnt, und dieses Fleisch anfängt, unter der Seele als der forma corporis zu sein, d. i. die menschliche Natur zu haben. Diese mufs doch zuerst da sein, ehe sie geheiligt werden kann. Darum sagt St. Thomas (3, qu. 27, a. 1, ad 1): „Etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale (zuerst die Natur und dann die Person); quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.“ Letzteres erklärt er nach (a. O. ad 3): „B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem (d. h. sie wurde so von der Erbsünde geheiligt, dafs diese nie eine persönliche Makel für sie wurde); non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi hostiam.“ Der erste Moment der Konstituierung der Person ist dem Aquinaten gleich post animationem, wie er dies (a. O. ad 4) ausdrückt: „Peccatum originale trahitur ex origine, inquantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale; quod quidem fit „quando proles concepta animatur (im erklärten Sinne bei Konstituierung der Natur): unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam; sed ad aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit.“ Postea, wenn die conceptio carnis beendet ist, im ersten Augenblicke des persönlichen Daseins findet die Heiligung statt. So sind des hl. Lehrers Worte (a. O. a. 2, c) leicht verständlich: „Et si quocunque modo ante animationem (vor Konstituierung

der Natur) beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae (auch der Natur nach nicht), et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur: ‚Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.‘ Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur (1. Timoth. 4, 10). Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.“

Im Unterschied von Christus, zog sich Maria der Natur — nicht der Person — nach, also auch ihre Seele, insoweit sie zur Natur gehört, die Erbsünde, die Natursünde, zu. Damit wird so recht verständlich das auch von St. Thomas angewandte Anselmische Princip (3, dist. 3, qu. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3): „Haec puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere; unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam Virgo mater ejus habere debuit“ (vgl. 3, qu. 27, a. 2, ad 2). So nur erklärt es sich ganz natürlich, wenn St. Thomas mit dem Engel von Maria sagt: „Ave, gratia plena“, und mit dem Hohenliede: „Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te“; sowie, daſs Maria „prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit“ (a. O. a. 1, c), „prae ceteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere“ (a. O. a. 5, c), „quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod B. Virgini praestitum est ut de cetero non peccaret, nec mortaliter, nec venialiter“ (a. O. a. 6, ad 1). Zu letzterem aber ist notwendig, daſs ihr fomes vom ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins an zugleich mit der Heiligung gebunden und so von jeder ungeordneten Bewegung gehindert wurde (vgl. a. O. a. 3, c). Wenn St. Thomas behauptet, die Muttergottes allein sei in der Weise geheiligt worden, daſs sie niemals eine läſsliche Sünde hatte, so heiſst das soviel wie, in ihre Person habe das peccatum originale auch nicht den geringsten Flecken eingeführt (vgl. Jahrbuch XI, S. 113 f.). Wenn der hl. Lehrer die Heiligung Marias auch purgatio nennt, so ist damit keineswegs eine persönliche Schuld vorausgesetzt. Denn (a. O. a. 3, ad 3) heiſst es ausdrücklich: „Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus

magis in unum colligens, et a multitudine sustollens." Von dem in die Natur gesäten Verderben, von der caro peccati (a. O. a. 2, ad 4), drang nichts Unreines in ihre Person (vgl. Jahrbuch a. O. S. 114 ff.; sowie über St. Bonaventura insbes. S. 60 ff. a. O.).

Wir glauben den Nachweis erbracht zu haben, daſs, entgegen der Dörholt-Gutberletschen Meinung, St. Thomas und seine Schule nur voll und ganz gerechtfertigt werden bei Anwendung der scharfen Unterscheidung zwischen Natur und Person. So erklärt sich ganz einfach, ungekünstelt und ungeschraubt deren Gegnerschaft gegen die zunächst häretische, später vielfach noch unrichtige Auffassung der Immaculata Conceptio. St. Thomas und seiner Schule ist es insbesondere zu danken, daſs die necessitas (debitum) contrahendi peccatum originale bei Maria solid begründet wurde mit Rücksicht auf die auch in ihr befindliche natura infecta. Nachdem Maria im ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins im Hinblick auf die Verdienste Christi geheiligt worden, begann auch die Heiligung der natura vitiata, der caro peccati, in ihr; und zwar geschah dies durch die alligatio fomitis. Diesen fomes bei Maria leugnen, heiſst soviel als ihre natura infecta und damit ihre Erlösungsbedürftigkeit leugnen, ihr die natura integra mit der justitia originalis zuerkennen. Gegen derlei Unzulässigkeiten richtete sich auch bis in die neuere Zeit hinein mit vollem Rechte der Widerspruch der Thomistenschule. Gegen diese richtet sich aber auch die dogmatische Definition mit den Worten: „intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis". St. Thomas und seine Schule zeigen so recht deutlich, was in Maria Erlösungsbedürftiges war. Sieht man nicht auf die bloſsen termini, welche die Bedürfnisse des Kampfes gegen die Häretiker im Laufe der Zeiten änderten, sondern vielmehr auf deren Inhalt, so hat St. Thomas nach allen Seiten hin das Dogma der U. E. in ausführlicher Weise, explicite, behandelt. Es ist eben darum keineswegs Aufgabe der theologischen Wissenschaft, Väter und Kirchenlehrer zu verbessern und helleres Licht zu verbreiten, als diese Säulen der Glaubenslehre. Die Theologie hat vielmehr den Zweck, aus Vätern und Kirchenlehrern zu schöpfen, in diesen selbst zu forschen, was sie unter ihren termini verstanden haben. Je tiefer sie in deren Sinn und Geist eindringen wird, desto klarer wird sie auch erkennen, daſs jene die in der hl. Schrift niedergelegten und von den Aposteln verkündeten Wahrheiten schärfer und genauer aufgefaſst haben, als die Gegenwart. Gerade bei deren Auffassung von der Heiligung Marias verstehen wir erst recht,

wenn der Apostel ganz allgemein sagt: „Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt“ (Rom. 5, 12); und „eramus natura filii irae“ (Eph. 2. 3).

KINDER IN POLIZEI- UND GERICHTS-GEFÄNGNISSEN.

Von FR. RAYMUND ZASTIERA, Ord. Praed.
Doktor der Rechte.

(Fortsetzung von Bd. XI. S. 470.)

V.

Nachdem wir oben die Bestimmungen der meisten modernen Strafgesetze in Hinsicht der strafrechtlichen Altersgrenze berührt und besonders die uns am nächsten liegenden, nämlich das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich sowie das österreichische Strafgesetz und den österreichischen Entwurf vom Jahre 1889 diesbezüglich näher betrachtet haben, erübrigt uns noch die Aufgabe, auch einem anderen neuesten Gesetzentwurfe unsere eingehendere Aufmerksamkeit zuzuwenden, welcher für die von uns behandelte Frage von der gröfsten Wichtigkeit erscheint. Es ist dies der von der Kommission der Internationalen Kriminalistenvereinigung (Gruppe Deutsches Reich) ausgearbeitete und im Auftrage derselben von Dr. Appelius veröffentlichte Bericht und Gesetzentwurf „Über die Behandlung jugendlicher Verbrecher und verwahrloster Kinder“ (Berlin, Guttentag 1892 S. 234).

Der Grund, warum wir diesen Gesetzentwurf einer besonderen Betrachtung unterziehen müssen, liegt, — abgesehen von der hervorragenden Stellung, welche seine Verfasser in der heutigen Strafrechtswissenschaft einnehmen, — insbesondere darin, dafs derselbe einerseits sowohl dem im deutschen Reichsjustizamte bereits vorliegenden und fertiggestellten Regierungsentwurfe betreffend die Behandlung jugendlicher Verbrecher, dessen Vorlage an den Reichstag erwartet wird, als auch manchen landesgesetzlichen bereits erlassenen oder geplanten Bestimmungen über die sog. staatliche Zwangserziehung (in den einzelnen Bundesstaaten) zu Grunde liegt, — andererseits aber überhaupt für die in der neuesten Strafgesetzgebung allgemein herrschende Richtung

so charakteristisch ist und ein so treffendes Bild der diesbezüglich in fast allen Staaten mafsgebenden Tendenzen darbietet, dafs das über ihn Gesagte und die ihm gewidmete Kritik ipso facto auch auf viele andere neueste Gesetze und Entwürfe anderer Staaten, von denen wir ja selbstverständlich hier nicht jeden im einzelnen behandeln können, angewendet werden kann.

Wir sind durchaus keine Gegner der von der internationalen Kriminalistenvereinigung vertretenen Bestrebungen, insoweit dieselben dahin zielen, endlich auch den thatsächlichen Verhältnissen, welche für die früheren sog. klassischen Strafrechts-Schulen ja überhaupt nicht existierten, wenigstens einigermafsen Rechnung zu tragen und den schreiendsten, seit vielen Jahrzehnten herrschenden Mifsständen auf dem Gebiete der modernen Strafrechtspflege gegen Kinder durch Erhöhung der strafrechtlichen Altersgrenze etc. teilweise abzuhelfen, und wir anerkennen freudig die Verdienste, welche sich manche Mitglieder der Vereinigung in dieser Hinsicht erworben haben, obwohl es diesbezüglich meistens leider bei blofsen Velleitäten geblieben ist.

Allein es läfst sich andererseits auch nicht verkennen, dafs gerade jene unheilvollen Anschauungen, welche den gerügten entsetzlichen Verirrungen und Misständen in der Strafrechtspflege seit Beginn der sog. Aufklärungsperiode zu Grunde lagen und insbesondere auch heute noch allgemein zu Grunde liegen, d. h. die ganz irrige Auffassung des Wesens und Zweckes des staatlichen Strafrechtes überhaupt und die doktrinären, von der Wirklichkeit nicht blofs absehenden, sondern ihr direkt entgegengesetzten Lehrmeinungen und Hypothesen über die Bedeutung und Wirksamkeit der Freiheitsstrafe an sich, sowie des Gefängniswesens im besonderen, auch den Vorschlägen der Vereinigung zur Grundlage dienen, ja daselbst zu einer extremen Entwicklung gelangt sind, wie dies unter anderem besonders in der absoluten Ausschliefsung jeder körperlichen Züchtigung auch bei Kindern, — in der ausschliefslichen und, wie offen zugestanden wird, vom rechtlichen Standpunkte aus gänzlich unbegründeten, sondern nur zum Zwecke einer utopistischen „Heilung und Besserung" erfolgenden übermäfsigen Anwendung der Gefängnisstrafen — und endlich in dem geradezu unglaublichen Umfange, in welchem der Entwurf die strafrechtliche Zwangserziehung in Anwendung bringen will u. s. f., zu Tage tritt. Und wenn daher der Entwurf allerdings auch manche Bestimmungen enthält, welche auf den ersten Blick einen günstigen Eindruck machen, wie z. B. die Ausschliefsung jeder strafrechtlichen Verfolgung vor dem vollendeten vierzehnten Lebensjahre, § 1, die ausschliefsliche Anwendung

der Einzelhaft bei Kindern unter achtzehn Jahren, §§ 78, 82, die Zulässigkeit der bedingten Verurteilung §§ 65—67[1] etc., so können uns diese anscheinenden Vorzüge, — auch abgesehen, davon, dafs die betreffenden Bestimmungen, wenigstens in der vom Entwurfe geplanten Weise und Ausdehnung, praktisch ganz undurchführbar sein dürften, — doch weder mit den zahlreichen, geradezu unerträglichen inneren Widersprüchen versöhnen, welche der Entwurf in sich birgt, noch uns über die grofsen Gefahren täuschen, welche die daselbst zum Ausdrucke gelangenden, auf den extremsten Hypothesen der Besserungs- und Präventionstheorie beruhenden, bereits nahezu kommunistischen Tendenzen herbeizuführen geeignet sind.

Nach dem Entwurfe ist bei Kindern unter vierzehn Jahren die strafrechtliche Verfolgung ausgeschlossen; die Untersuchung wegen der von solchen Kindern begangenen strafbaren Handlungen ist von dem Vormundschaftsgerichte durchzuführen, welches nach Feststellung des Thatbestandes entweder auf Übergabe an die häusliche Züchtigung oder, falls diese nicht hinreichend ist, sofort auf staatliche Zwangserziehung zu erkennen hat, §§ 1, 2, 15; — Kinder und jugendliche Personen vom vollendeten vierzehnten bis zum vollendeten achtzehnten Lebensjahre unterliegen der strafrechtlichen Verfolgung, und kann gegen dieselben entweder auf Strafe oder auf Zwangserziehung oder auf beides erkannt werden. Als Strafen sind bei solchen jugendlichen Personen, abgesehen von Verweis und Geldstrafe, ausschliefslich Gefängnisstrafen zu verhängen, und zwar bei schwereren Verbrechen Gefängnis in der Mindestdauer eines Jahres, bei Vergehen Gefängnis nicht unter einem Monat und bei Übertretungen Haft in der Mindestdauer von zwei Wochen, §§ 4, 5; — Kinder, welche das sechzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet haben, können auch ohne Vorliegen einer strafbaren Handlung ohne weiters zur Zwangserziehung[2] verurteilt werden, wenn „sittliche Verwahrlosung festgestellt ist oder ... zu befürchten ist". —

---

[1] Wir sind allerdings principiell durchaus keine Anhänger des Systems der sog. bedingten Verurteilung, weil dieselbe an sich auf irrigen Grundsätzen der Besserungstheorie beruhend mit dem eigentlichen Wesen und Zwecke des staatlichen Strafrechtes nur schwer vereinbar ist: allein, so wie die Dinge in der heutigen Strafrechtspflege nun einmal liegen, müssen wir dieselbe als das bei weitem geringere von zwei Übeln ansehen und als ein wertvolles Mittel schätzen, um vorläufig wenigstens einen Teil der von der Gefängniskorruption bedrohten Jugend zu retten.

[2] Der Entwurf gebraucht statt des bisher üblichen Ausdruckes: „Zwangserziehung" offenbar besonders aus euphemistischen Rücksichten

Was nun zunächst die Behandlung jener straffälligen Kinder[1] anbelangt, welche sich vor vollendetem vierzehnten Lebensjahre irgend einer strafbaren Handlung schuldig gemacht haben, so tritt uns in diesen Bestimmungen des Entwurfes eine sofort auffallende, überaus seltsame Lücke entgegen; denn gerade auf jene Fragen, zu deren Lösung ja der Entwurf angeblich bestimmt ist und erlassen wird, und um die es sich eben auch in erster Linie handelt, gibt der Entwurf eigentlich gar keine Antwort und hüllt sich diesbezüglich in ein zweideutiges Schweigen.

Dies gilt vor allem hinsichtlich der überaus wichtigen und praktischen Frage der polizeilichen Verfolgung d. h. der Bestrafung von unmündigen Kindern wegen Übertretungen gegen die Polizeivorschriften (bzw. Landesgesetze). Denn der Entwurf begnügt sich, in § 1 lediglich die strafgerichtliche Verfolgung von Kindern unter 14 Jahren auszuschliefsen, woraus notwendig die Absurdität sich ergeben würde, dafs es bei der bei unmündigen Kindern ohne jede Altersbeschränkung bisher gesetzlich zulässigen und üblichen polizeilichen Verfolgung und Einschliefsung in die polizeilichen Gefängnisse auch künftig verbleiben solle. Der Bericht weist zwar an anderer Stelle (S. 111) darauf hin, dafs die landesgesetzlichen Bestimmungen über das Polizeistrafrecht zu mannigfaltig seien, und daher deren Regelung in den Entwurf nicht hineingehöre, sondern angeblich Verwaltungssache sei; allein diese Ausrede trifft hier offenbar nicht zu, da ja selbst die gröfste Mannigfaltigkeit der strafpolizeilichen Bestimmungen gewifs kein Hindernis dafür sein kann, auch die polizeilichen Gefängnisstrafen bei unmündigen Kindern, wie der Entwurf hinsichtlich der strafgerichtlichen Verfolgung es thut, einfach auszuschliefsen.

Dies gilt aber in noch höherem Grade auch bezüglich der Frage, wie jene unmündigen Kinder (unter 14 Jahren) zu behandeln seien, welche sich gegen das Strafgesetz verfehlt haben, und für welche einerseits wegen ihrer Jugend die gerichtlichen

---

die neue Bezeichnung „staatlich überwachte Erziehung". Wir wollen uns jedoch auch fernerhin nur des bisher gebräuchlichen und bei weitem sachgemäfseren und einfacheren Namens „Zwangserziehung" bedienen.

[1] Wir vermeiden hier wie an anderen Stellen absichtlich den von der modernen Terminologie und auch vom Entwurfe ausschliefslich gebrauchten, aber durchaus unpassenden, irreführenden und empörenden Ausdruck: „Jugendliche Verbrecher" und protestieren dagegen, dafs man unmündige Kinder, welche sich irgend einer der absurden Übertretungen der modernen Straf- oder Polizeigesetze schuldig gemacht haben, ohne Unterschied einfach „Verbrecher" nenne, was man bei Erwachsenen nicht zu thun wagt, denn dann wären thatsächlich mindestens zwei Drittel der Gesamtbevölkerung „Verbrecher".

und polizeilichen Freiheitsstrafen absolut ungeeignet sind, andererseits aber doch die blofs häusliche Züchtigung im einzelnen konkreten Falle aus irgend welchen Ursachen nicht vollkommen ausreicht. Man sollte es doch für gar nicht denkbar halten, dafs jemand allen Ernstes als einziges und ausnahmsloses Strafmittel für alle diese Fälle die staatliche Zwangserziehung vorschlagen könnte! Im Entwurfe aber ist auch dies zur Wirklichkeit geworden; er bestimmt ganz einfach (§ 15), dafs die strafbaren Handlungen der Kinder unter 14 Jahren vom Vormundschaftsgerichte untersucht werden sollen, und dafs dasselbe, wenn die Kinder einer strafbaren Handlung überführt erachtet werden, dieselben entweder der häuslichen Züchtigung zu überweisen oder die staatliche Zwangserziehung über sie zu verhängen habe. Es sollen also nach dem Entwurfe künftig alle jene zahllosen jugendlichen Wildfänge, welche irgend einen Unfug angestellt haben, für dessen Bestrafung, obwohl er vielleicht an sich ganz unbedeutend ist, doch die häusliche Züchtigung, sei es wegen der allzu grofsen Zärtlichkeit der Eltern oder aus sonstigen Gründen, nicht hinreicht, ausnahmslos ohne weiters in die staatlichen Zwangshäuser gesteckt werden, d. h. statt wie bisher wenigstens nur auf eine urteilsmäfsig festgesetzte kurze Zeit in die Gefängnisse eingeschlossen zu werden, sollen sie nunmehr auf unbestimmte, lediglich vom freien Ermessen der Exekutivbehörde abhängige, jedenfalls aber jahrelange oder wenigstens monatelange Dauer (§§ 33, 34, 46 ff.) in Zwangshäuser gesperrt werden, welche zwar nicht den Namen Gefängnis tragen, aber im Wesen doch nichts anderes sind und hinsichtlich ihrer demoralisierenden Wirksamkeit mit allen übrigen Detentionsanstalten wetteifern![1]

---

[1] Über die diesbezügliche Beschaffenheit der staatlichen Korrektions-, Besserungs- und Zwangserziehungshäuser vergleiche man das im I., II. und VI. Teile dieser Abhandlung Angeführte.

Diese excessive Anwendung der Zwangserziehung aber läfst die vom Entwurfe bestimmte scheinbare Ausschliefsung jeder strafrechtlichen Verfolgung von Kindern unter 14 Jahren überhaupt in einem überaus zweifelhaften Lichte und als eine Mafsregel erscheinen, welche, statt die strafrechtliche Lage der Jugend zu verbessern, lediglich den Deckmantel zu einer unerhörten Ausnahmebestimmung gegen die Jugend zu bilden hat. Denn was würden wohl unsere Besserungstheoretiker dazu sagen, wenn man ihnen allen Ernstes den Vorschlag machen wollte, dafs sie künftighin von jeder strafrechtlichen Verfolgung befreit, dafür aber die untersten Gerichts- oder Polizeibehörden berechtigt sein sollen, sie im Falle irgend welcher Gesetzesübertretung oder aus sonstigen blofsen Opportunitätsgründen nach Belieben auf unbestimmte Zeit in ein Besserungshaus zu sperren?

So unbegreiflich nun auch eine solche Beantwortung und Lösung der vorliegenden inhaltsschweren socialen Frage für den gewöhnlichen natürlichen Menschenverstand erscheinen mag, so stellt sie sich doch als leicht erklärlich, ja selbstverständlich dar, wenn man die Principien in Betracht zieht, auf denen der Entwurf beruht, und die eben konsequenterweise notwendig zu solchen und ähnlichen absurden und paradoxen Ergebnissen führen müssen und thatsächlich führen. — Wenn man von dem Grundsatze ausgeht, dafs der Staat alles in allem sei, und dafs alles nur in ihm, durch ihn und für ihn sei; — wenn man eine unveränderliche natürlich-sittliche Ordnung nicht anerkennt, — wenn man daran festhält, dafs Unterricht und Erziehung in erster Reihe Staatssache seien und die Familie, Kirche u. s. w. nur als Mandatsträger des Staates ansieht und duldet, — wenn man die Willensfreiheit und den Schuldbegriff leugnet, und als Rechtsgrund und Zweck des staatlichen Strafrechtes ausschliefslich die „Heilung und Besserung“ aufstellt, — wenn man ferner als einziges Mittel für diese vom Staate zu besorgende Heilung und Besserung das Gefängnis, d. h. die zwangsweise Einsperrung auf die oder jene Art, unter diesem oder jenem Namen betrachtet und daher insbesondere bei Kindern und Jugendlichen ein anderes Strafmittel als solche Freiheitsstrafen nicht kennt und nicht kennen will, andererseits aber das Gefängnis unter dem bisherigen Namen bei Kindern doch nicht mehr beantragen kann, weil ja eben der Entwurf ausdrücklich zu dem Zwecke erlassen werden soll, um die entsittlichende Wirkung der bisherigen Gefängnisstrafen bei Kindern zu beseitigen, — dann bleibt allerdings nichts anderes übrig, als die gepriesene staatliche Zwangserziehung, d. h. die Einsperrung unter einem anderen neuen Namen. Andere Strafmittel, wie z. B. Schulzucht, körperliche Züchtigung u. s. w. könnte man eben, so nahe dieselben auch liegen, nur dann erblicken, wenn man sich über die engherzigen Vorurteile und den so beschränkten Gesichtskreis der Besserungsdoktrin erheben könnte, was aber für einen modernen Besserungsgelehrten und echten Rationalisten auf die Dauer schlechthin unmöglich ist und selbst im Falle eines Versuches erfahrungsgemäfs nur zu bedenklichen Gemütsstörungen und Zornesausbrüchen führt.

„Schulzucht“, welch barbarisches Wort für unsere humanen Leisetreter! In den modernen Staaten, wenigstens in Deutschland und Österreich, gibt es keine Schulzucht mehr, sie ist mit der hohen, allseitigen Wissenschaft, welche hier gelehrt werden soll, nicht mehr vereinbar. Von einer Züchtigung kann höchstens noch bei dem Lehrer die Rede sein, wenn er, weil er sich

vielleicht keinen anderen Rat mehr wufste oder etwa gar in einer reaktionär-atavistisch-retrograden Anwandlung gegen alles bestehende Recht und Gesetz, von den allein zulässigen moralischen Erziehungsmitteln zu den naturgemäfseren und handgreiflicheren früherer Zeiten übergegangen ist und nun zum Gaudium seiner Zöglinge von den verschiedenen kompetenten Behörden in Disciplinar- und Strafuntersuchungen gezogen wird. — Wie konnte er aber auch sich so weit vergessen und zu so rohen Strafmitteln greifen, da ihm doch die weise, moderne Gesetzgebung so unübertreffliche, pädagogische und der Menschenwürde entsprechende Strafmittel an die Hand gegeben hat! Er braucht sich ja nur z. B., wenn seine Schüler gar zu sehr ausarten, was wohl jeden Tag vorkommen dürfte, mit ihnen nach beendeter Schule strafweise auf ein oder mehrere Stunden ins Schulzimmer einzusperren und mit ihnen Strafarbeiten zu machen! Nur mufs er sich da allerdings wieder in acht nehmen, dafs er nicht etwa handgemein mit ihnen werde, und deshalb recht diplomatisch vorgehen, um die jungen Löwen zu besänftigen, sonst könnte er leicht wieder in bedenkliche Untersuchung wegen Mifshandlung, körperlicher Verletzung oder noch ärgerer Dinge kommen! Das Beste aber ist, er wendet sich an die Polizei, wie dies schon vielfach, ja fast allgemein üblich ist.[1]

Und bei einer solchen Sachlage ist es allerdings auch erklärlich, warum man im Strafgesetze mit Übergehung der Schule, die doch sonst das eigentliche Organ ist, durch welche der Staat bisher die ihm gegenüber den Eltern zustehenden oder von ihm sich wenigstens angemafsten Erziehungsrechte ausübt, sofort gleich zur Polizei und Zwangserziehung greift. Denn wenn die heutige Schule nicht einmal mehr die notwendigen Mittel besitzt, um die während der Schulstunden selbst vorfallenden Unordnungen hintanzuhalten oder wenigstens entsprechend zu ahnden, wenn sich die Lehrer selbst zu ihrem Schutze an die Polizeigewalt wenden müssen, wenn man, wie bereits erwähnt wurde, z. B. in Wien und anderen Grofsstädten die Lehrer sogar mit eigenen Legitimationskarten zu versehen für nötig fand, mit welchen sie sich der Hilfe der Polizeiorgane schneller versichern können, wenn man eigene Strafklassen in den städtischen Volks- und Bürgerschulen errichten mufs und sogar schon daran geht, in diesen

[1] Man vergleiche hierüber u. a. W. Fett, Handbuch des Deutschen Schulstrafrechtes, Langensalza 1889, S. 490, wo diesem Umstande die ungewöhnlich ungünstigen Verhältnisse, wie sie in der Statistik der jugendlichen „Verbrecher“ in Sachsen in den letzten Jahrzehnten zu Tage traten, zugeschrieben werden.



Schulklassen statt der Schulbänke eigene Zwinger oder Käfige für die über jeden Prügel erhabenen sakrosankten modernen Sprösslinge einzurichten u. s. f., dann kann man freilich nicht etwa auch noch die außerhalb der Schule vorkommenden strafbaren Thaten dieser Kinder der Schule zur Züchtigung zuweisen, da dies ja nur ein ganz vergeblicher Umweg wäre, der schliesslich doch wieder zur allweisen, allerziehenden Polizei und ihren moralduftenden Arresten führt.

Ja diese körperliche Züchtigung! Der Entwurf geht selbstverständlich mit stillschweigender Verachtung an diesem barbarischen Strafmittel vorüber. Lediglich in den Motiven wird etwas kleinlaut nebenbei erwähnt, dafs dieselbe zwar in vielen eingelaufenen Gutachten gefordert wurde, dafs es aber zwecklos sei, auf die Gründe, warum dieselbe abgelehnt werde, näher einzugehen, „weil darüber schon so vieles (?) geschrieben worden sei, und weil die Entscheidung dieser Frage mehr Gefühlssache sei und auf Erwägungen beruhe, welche der (modernen) Strafrechtspflege ferne liegen". — Also die körperliche Züchtigung eine blofse „Gefühlssache"! Gewifs doch schon ein Fortschritt in der Beurteilung derselben, den wir dankbar anerkennen; bisher durfte man sie, wenn man nicht der strafrechtswissenschaftlichen Exkommunikation verfallen wollte, nur als „Barbarei, menschenunwürdig" etc. bezeichnen. Es ist dies doch eine kleine Rechtfertigung resp. Rehabilitierung für jene von Adam bis Thomasius reichenden Zeitalter, über die ja ohnehin schon längst der moderne Stab gebrochen worden ist; es ist dies auch eine Rechtfertigung für die längst veraltete und überholte arme Natur selbst, welche in ihrem Unverstande sogar in dem erhabenen 19. Jahrhunderte noch alljährlich und allerorten, — selbst in dem in wissenschaftliches und Kanzleipapier eingewickelten Deutschland, — Ruten und Stöcke in reichster Auswahl aus dem Boden schiefsen läfst, aber noch nicht ein einziges Korrektions- oder Zwangserziehungshaus oder sonstiges Gefängnis hervorgebracht hat, welche man daher erst mit grofsen Kosten künstlich errichten und nach kurzer Zeit gewöhnlich immer wieder reformieren, d. h. anders benennen mufs, wenn die Früchte, die sie hervorbringen, schliefslich gar zu offenbar und gemeingefährlich werden.

Wenden wir uns nun zu den Bestimmungen des Entwurfes betreffend die straffälligen Kinder und jugendlichen Personen vom vollendeten vierzehnten bis zum vollendeten achtzehnten Lebensjahre, so stehen wir auch hier wieder vor einer nicht geringen Überraschung. — Darüber besteht kein Zweifel und

ist alles einig, dafs die heutigen Freiheitsstrafen in Bezug auf Kinder entsittlichend wirken, ja die Beseitigung bzw. Einschränkung der „kurzzeitigen Freiheitsstrafen“ ist gerade, und mit vollem Rechte, einer der Hauptprogrammspunkte der internat. Kriminalisten-Vereinigung, aus deren Mitte dieser Entwurf hervorgegangen ist.

Nun ist es doch klar, dafs die besondere Hervorhebung und Betonung gerade der „kurzzeitigen Freiheitsstrafen“ in erster Reihe doch nur aus dem Grunde geschieht, weil dieselben wegen ihres massenhaften Vorkommens die gröfste praktische Bedeutung haben, so dafs ihnen gegenüber die Frage bezüglich der relativ seltenen langzeitigen Freiheitsstrafen von geringerer Wichtigkeit ist; nicht aber etwa deswegen, weil vielleicht die langzeitigen Gefängnisstrafen besser wären. Denn niemand wird vernünftigerweise leugnen können, dafs, wenn schon die kurzen Gefängnisstrafen demoralisieren, dies die längeren in noch höherem Grade thuen, indem sie die in der ersten Zeit der Einschliefsung vollzogene Entsittlichung durch die lange Fortdauer der demoralisierenden Einflüsse und häufigere Wiederholung der Depravationsakte soweit möglich noch vertiefen und habitualisieren.

Allein der Entwurf ist anderer Ansicht; er bewegt sich in einem Gedankengange, den wir allen Lehrern der Logik als ein besonders instruierendes Beispiel eines allseitigen Sophisma empfehlen möchten, und welcher ungefähr folgendermafsen lautet:

Major: Die Kinder sollen nicht wie bisher durch die Gefängnisstrafen demoralisiert, sondern vielmehr gebessert werden.

Minor: Aber schon durch die kurzzeitigen Gefängnisstrafen werden die Kinder erfahrungsgemäfs demoralisiert.

Consequens: Also mufs man bei Kindern statt der bisherigen kurzzeitigen Gefängnisstrafen langzeitige anwenden.

Während nämlich die nach dem Deutschen Strafgesetzbuche derzeit zulässige Mindestdauer sowohl der Gefängnis- wie der Haftstrafen nur einen Tag beträgt, und dies bei Erwachsenen nach dem Entwurfe auch künftig so bleiben soll, soll bei Kindern die Ausnahmebestimmung eintreten, dafs die über sie zu verhängenden Freiheitsstrafen bei Gefängnis mindestens ein Jahr, bzw. einen Monat, bei Haft mindestens zwei Wochen dauern müssen. Zugleich wird in den Motiven (S. 111) bemerkt, dafs auch die Polizeibehörden im Verwaltungswege veranlafst werden sollen, künftig über Kinder und Jugendliche statt der kurzzeitigen nur längere Gefängnisstrafen zu verhängen.

So also stellen sich die Herren Verfasser des Entwurfes die „Beseitigung der kurzzeitigen Haftstrafen" bei Kindern vor! Da mufs man im Interesse der armen Kinder, zu deren Gunsten dieser Gesetzentwurf erlassen werden soll, wohl ausrufen: Timeo Danaos et dona ferentes, d. h. zu deutsch: Die Besserungsdoktrinäre sind gerade dann am meisten zu fürchten, wenn sie bessern und reformieren wollen. Wenn es noch eines Beweises für die in unseren früheren Artikeln aufgestellten Behauptungen über die wirklichen Tendenzen und verderblichen Folgen der modernen Besserungstheorieen bedürfte, so wäre er wohl hier in schlagender Weise erbracht!

Charakteristisch ist auch die Begründung dieser drakonischen Mafsregeln gegen die Kinderwelt in den Motiven (S. 111): „Eine Strafe unter zwei Wochen ist für den Jugendlichen nichts." — Wir geben gerne zu, dafs zwei oder drei Tage in unseren heutigen Gefängnissen zugebracht unter sachverständiger kriminalpädagogischer Leitung, mit schändlichen Zoten, Schilderung und Erzählung verbrecherischer Grofsthaten und gewürzt mit unzüchtigen Experimenten und Gewaltthaten für unsere Kinder „nichts" sind, oder vielmehr noch weniger als „nichts". Dafs aber einige oder auch nur ein Tag, zugebracht in strenger Einzelhaft bei Wasser und Brot, nichts seien, ist eine doppelt eigentümliche Behauptung in unserer sonst so feinfühligen Zeit, welche selbst die so milden Fastengebote der Kirche schon als eine übermäfsige und zu strenge Ascese ansieht. Der Junge, welcher einen strafbaren Unfug angestellt hat und dafür in strengem Einzelarrest fastend und frierend auch nur einen Tag zugebracht und nach Umständen noch eine tüchtige Portion Prügel dazu erhalten hat, wird sich dies gewifs sehr wohl merken und sich nach Möglichkeit davor hüten, neuerlich zu einer so unangenehmen Behandlung den Anlafs zu geben.

Allein um alles dies handelt es sich bei den Besserungstheoretikern eben nicht; nicht die Abschreckung oder die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung, nicht die Erhaltung des öffentlichen sittlichen und Rechtsbewufstseins oder die Einschränkung der Kriminalität sind ihr Ziel, nein, das sind längst überwundene Dinge: nur „Heilung, Besserung und Erziehung" soll der Hauptzweck der modernen Strafrechtspflege sein; diese Besserung aber würde durch eine Einschränkung der Kriminalität und durch wirklich wirksame und abschreckende Strafmittel geradezu verhindert; sie kann nur in den Gefängnissen erzielt werden und zwar natürlich nicht etwa in einigen wenigen Tagen, sondern erst in längerer Zeit, und deshalb müssen an Stelle der

kurzzeitigen lange Freiheitsstrafen treten. In einem oder wenigen Tagen lernt der Knabe und das Mädchen zu wenig im Gefängnis, — leider beweist die Erfahrung das Gegenteil, — deshalb mufs man sie mindestens auf ein Jahr oder einen Monat einsperren, da kann man dann, wenigstens auf dem Papiere, besser experimentieren, bessern und erziehen!

„Nicht das Mafs der strafrechtlichen Schuld" — sagt der Bericht S. 108, — „soll, wie schon früher ausgeführt, fernerhin für die Schwere der Strafe mafsgebend sein, denn dann müfste die Strafe der Jugendlichen eine geringe sein, sondern der Zweck der Besserung, der mit der Strafe erreicht werden soll. . . ." „Bei Verbrechen (der Kinder) soll deshalb das Mindestmafs der ordentlichen Freiheitsstrafe nur ein Jahr, bei Vergehen einen Monat Gefängnis betragen. . . ." Und das ist noch sehr gnädig; denn der Bericht führt an, dafs von vielen Seiten der Vorschlag gemacht wurde, die Freiheitsstrafe bei Kindern überhaupt nur mit einem Mindestmafse von drei Monaten einsetzen zu lassen; das aber scheint selbst den Verfassern des Entwurfes zu stark gewesen zu sein, und sie fürchteten offenbar, die noch im Besitze ihrer natürlichen Vernunft befindlichen Unterthanen damit gar zu sehr auf die Probe zu stellen; denn der Bericht bemerkt hierzu, indem er hierbei vorsichtig den wundesten Punkt dieses neuesten kriminalpolitischen Systems berührt: „Das erscheint jedoch zu weit gegangen; wir können weder in allen Fällen sofort auf dreimonatliche Strafen erkennen, noch auch etwa die Schuldigen bei erster leichter Verfehlung ganz straflos lassen; wenn man jedoch die Gefängnisstrafe bei Vergehen mit einem Monate und bei Übertretungen die Haft mit zwei Wochen einsetzen läfst, dann ergeben sich keine Schwierigkeiten. . . ." „Mit einer Haftstrafe von zwei bis sechs Wochen läfst sich bei Übertretungen sehr wohl auskommen. . . ." —!

Dafs diese Herren damit keine Schwierigkeiten haben und sehr wohl auskommen, wollen wir nicht bezweifeln; eine andere Frage aber ist die, ob das deutsche Volk, welches ohnehin zu einem nicht geringen Prozentsatze bereits fast mehr in den verschiedenen Arresten, Gefängnissen und Zuchthausfabriken sitzt als zu Hause, damit auskommen wird. Dafs man mit solchen Vorschlägen überhaupt an die Öffentlichkeit zu treten wagt, ist ein peinliches Zeichen der Zeit; es wäre dies nicht möglich, wenn nicht das Volk selbst schon zu einem grofsen Teile, besonders infolge des unaufhörlichen, fruchtlosen, politischen Haders und der totalen Destruktion und Atomisierung der gesellschaftlichen Organisation

für seine vitalsten Interessen, für seine wirkliche Freiheit und Ehre und für die Forderungen der natürlichen Vernunft in hohem Grade teilnahmslos und ohnmächtig geworden wäre.

Fassen wir nun die Art und Weise ins Auge, in welcher der Entwurf diese langen Freiheitsstrafen an den Jugendlichen vollziehen will, so tritt uns hier die allbekannte, scheinbar so einfache und bestechende Bestimmung entgegen: „Jugendliche Gefangene dürfen mit anderen Gefangenen nicht zusammengebracht werden und sind in Einzelhaft zu halten“, §§ 78, 82, eine Bestimmung, die uns fast mit dem Entwurfe versöhnen und die gegen ihn erhobenen Vorwürfe zum Teile entkräften könnte, wenn sie neu und nur halbwegs durchführbar wäre.

Aber sie ist keines von beiden. Denn sie ist erstens nicht neu, sondern vielmehr alt, sehr alt, zu alt. — Es ist eben ein besonderes Merkmal der Besserungstheorie, dafs sie die wenigen, an sich überaus dürftigen Ideen, welche den Inhalt ihres Systemes bilden, trotz aller schlechten Erfahrungen mit einer staunenswerten Zähigkeit festhält und immer wieder mit neuen Phrasen bekleidet vorbringt. So wie ihre neuestens wieder so gepriesene Errungenschaft, die sog. staatliche Zwangserziehung, bereits im Code pénal Napoleons (1804) ihren bei weitem prägnanteren und klareren Ausdruck gefunden hat und nichts anderes ist als eine Reproduktion der Ideen, welche dem alten schauerlichen Zuchthauswesen zu Grunde lagen, so verhält es sich auch mit der Einzelhaft.[1]

Stehen ja doch die „Einzelhaft“, die „besonderen Strafanstalten für Jugendliche“ etc. etc. in Deutschland und den meisten anderen Staaten schon seit mehr als drei Jahrzehnten in trefflicher, alle Eventualitäten berücksichtigender und juristisch vollendeter Weise auf dem geduldigen Gesetzespapiere, und man sollte doch glauben, dafs dieselbe, nachdem einmal der moderne Trieb

[1] Die eingehende Lektüre der alten Zuchthauslitteratur und der berüchtigten Gründungsdekrete der bereits oben gekennzeichneten diversen „Zucht- und Waisenhäuser“ etc., vom Ende des 17. Jahrh. angefangen, ist eben auch deshalb sehr interessant und instruierend, weil man daselbst in wirklich überraschender Weise fast alle von den neueren Kriminalisten als neueste Errungenschaft und Ergebnisse der „Strafrechtswissenschaft“ vorgebrachten Phrasen und Reformprojekte oft ganz wörtlich wiederfindet und daraus wohl den berechtigten Schlufs ziehen kann, dafs auch die Früchte der neuen Besserungsphantasieen keine anderen sein werden als die der alten. Wenn sich die Gelegenheit ergibt, wird der Verfasser dieses Artikels den genannten Vergleich etwas näher begründen und ausführen.

der Gesetzmacherei an ihr befriedigt ist, endlich Ruhe finden sollte. Es ist doch wirklich zu grausam, sie immer wieder in neuen Wendungen von neuem abermals abzudrucken.

Aber diese Einzelhaft, — im Sinne des Entwurfes und der Besserungstheoretiker, — ist auch nicht durchführbar, oder sagen wir lieber, — um eine Erörterung über die verschiedenen Possibilitäten im metaphysischen, physischen oder moralischen Sinne zu vermeiden, — sie ist thatsächlich nie durchgeführt worden und wird nie durchgeführt werden. Denn wenn sie nicht durchgeführt worden ist zu einer Zeit, wo noch die erste und allgemeine Begeisterung für sie herrschte, und wo die jährlich in den einzelnen Staaten inhaftierten Personen nur erst einige Tausende betrugen, so wird sie noch viel weniger heute und künftig durchgeführt werden, wo die jährlich in die Gefängnisse und Zuchthäuser wandernden Volksmassen nach Hunderttausenden und Millionen zählen, und wo der Staat schon Mühe hat, alle seine Soldaten halbwegs unterzubringen.

Es ist jedoch durchaus nicht unsere Absicht, hiermit die Einzelhaft als solche absolut zu verwerfen. Undurchführbar und praktisch wertlos ist sie allerdings in dem Sinne, in welchem sie von den Besserungstheoretikern aufgefafst wird und angewendet werden will, nämlich als langzeitiges Universal-Besserungs- und Erziehungsmittel; undurchführbar ist sie, wie sie im Entwurfe vorgeschlagen wird, um damit scheinbar die über die Jugendlichen zu verhängenden, massenhaften und durchwegs langzeitigen, jedoch strafrechtlich, d. h. vom Standpunkte der Schuld zugestandenermafsen völlig unberechtigten Gefängnisstrafen zu rechtfertigen oder wenigstens zu beschönigen. — Richtig aufgefafst ist die Einzelhaft dagegen sogar ein sehr notwendiges, ja bei Jugendlichen unter den heutigen Verhältnissen unentbehrliches Strafmittel und auch ohne besondere Schwierigkeiten mit den bereits vorhandenen Mitteln leicht durchführbar; aber nur unter zwei Bedingungen und zwar 1. bei thunlichster Einschränkung der Anwendung der Gefängnisstrafen und 2. nur bei ganz kurzzeitigen Gefängnisstrafen.

Keine von diesen beiden Voraussetzungen aber ist im Entwurfe vorhanden, vielmehr wird gerade das Gegenteil hiervon angestrebt; denn die Gefängnisstrafe ist, praktisch genommen, eigentlich das einzige Strafmittel des Entwurfes für Kinder, und zwar nicht etwa die kurzzeitige, sondern gerade und ausschliefslich die langzeitige; und eben dadurch, dafs der Entwurf bei Jugendlichen nur langzeitige Gefängnisstrafen anwenden will und zu diesem Behufe sogar offen den Boden des Rechtes

verläſst, macht er die Anwendung der Einzelhaft bei Jugendlichen unmöglich und beseitigt so das einzige Mittel, dieselben beim Vollzuge dieser Haftstrafen vor der sonst unvermeidlichen Korruption zu schützen. Denn es ist eine allgemeine Erfahrung, daſs bei Kindern und jugendlichen Personen gerade die langzeitige Einzelhaft nicht anwendbar ist, und die Motive des Entwurfes selbst konstatieren dies ausdrücklich, indem es daselbst (S. 185) heiſst: „. . . Die Einzelhaft war bisher, auch da, wo die geeigneten Einrichtungen dazu vorhanden waren, bei den jüngsten Gefangenen oft nicht durchzuführen, weil dieselben mit dem Alter von 12 Jahren dafür noch ungeeignet waren. Der eine konnte sich noch nicht allein waschen und ankleiden — (und solche Kinder steckt man ins Gefängnis! —); der andere war noch zu keinerlei Arbeit, nicht einmal zur täglichen Reinigung seiner Zelle, anzulernen; der dritte endlich wollte sich nicht an das Alleinsein gewöhnen und schrie vom Morgen bis in die Nacht, und namentlich, wenn es dunkel wurde, nach Vater und Mutter. (!!!) Nicht alle Gefängnisse haben die gleichen Erfahrungen in dieser Weise gemacht, doch sind diese Thatsachen sehr häufig vorgekommen. . . .“

Die Besserungstheorie war und ist es eben stets, welche bedauerlicherweise die Idee der Einzelhaft durch von vorneherein aussichtslose phantastische Reformprojekte bei allen vernünftig Denkenden diskreditiert und als undurchführbar und unpraktisch in Verruf gebracht hat; sie allein trägt die Schuld daran, daſs der vernünftige Gehalt dieser Idee niemals zu einer praktischen und nützlichen Gestaltung gelangt ist, sondern stets unter ganzen Bergen von absurden und übertriebenen Systemen begraben wurde.

Auſser den eben besprochenen langzeitigen Gefängnisstrafen kennt der Entwurf als Strafmittel bei Kindern von vierzehn bis achtzehn Jahren nur noch die Geldstrafe und den „Verweis mit Überweisung an die Schulzucht“, gesteht jedoch in den Motiven selbst zu, daſs diese letzteren Strafmittel relativ nur selten zur Anwendung kommen werden. Bezüglich der Geldstrafe bei diesen Jugendlichen ist das ohnehin klar; hinsichtlich des zweiten Strafmittels aber stehen wir neuerlich vor einer kleinen Überraschung. Jenes Strafmittel nämlich, von welchem der Entwurf bei den eigentlich schulpflichtigen Kindern unter vierzehn Jahren nichts wissen will, die „Schulzucht“, sie soll nunmehr Anwendung finden bei den Kindern und jugendlichen Personen, welche das vierzehnte Lebensjahr bereits vollendet haben und zum gröſseren Teile bereits in das praktische Leben übergetreten sind. Obwohl

wir uns durchaus nicht schmeicheln wollen, den vollen Sinn dieser rätselhaften Bestimmung erfafst zu haben, so scheint doch wenigstens das eine klar zu sein, dafs unter den hier in erster Linie in Betracht kommenden Schulen nur die sog. Fortbildungs-, Sonntagsschulen etc. gemeint sein können. Wenn wir nun die verschiedenen landesgesetzlichen Bestimmungen über diese Schulen durchblättern, so finden wir, dafs fast ausnahmslos sowohl das unentschuldigte Fernbleiben sowie die in der Schulzeit selbst vorfallenden Delikte der Ahndung durch die Polizeibehörde zugewiesen sind, d. h. die Überwachung des Schulbesuches und die Schulzucht, sowie der hier mitunter wirklich notwendige Schutz des Lehrers wird von der Polizei besorgt; umsomehr also wird dies der Fall sein hinsichtlich der aufserhalb der Schule begangenen und dieser „Schulzucht" zugewiesenen Handlungen. Die Berufung gegen die von der Polizeibehörde diesbezüglich erlassenen Strafmandate aber geht an die zuständigen Strafgerichte (Schöffengericht, in 2. Instanz Landgericht). Und so befinden wir uns hier in einem wirklich merkwürdigen circulus vitiosus, der vielleicht bei demselben Richter enden wird, welcher über den unglückseligen Wildfang den „Verweis mit Überweisung an die Schulzucht" ausgesprochen hat. — Es hat wirklich den Anschein, als ob der Entwurf auch die „Schulzucht" hier nur deshalb herangezogen hätte, um auch sie, wie er es mit seiner langzeitigen „Einzelhaft" bei Kindern gethan hat, ad absurdum zu führen.

VI.

Und nun kommen wir zu dem eigentlichen Haupt- und Glanzpunkte des Entwurfes, der sog. Zwangserziehung oder, wie der Entwurf sich euphemistisch ausdrückt, der „staatlich überwachten Erziehung". Nicht weniger als 53 von den 100 Paragraphen des Entwurfes handeln von derselben, und es macht den Eindruck, als ob alle übrigen Bestimmungen des Entwurfes lediglich dem Zwecke dienen sollten, für diese angeblich neue Errungenschaft der modernen Strafrechtswissenschaft eine möglichst breite Grundlage und passende Verzierung zu bilden und den Anlafs dazu zu bieten, dieselbe in einer den Idealen und Phantasieen der Besserungstheoretiker wenigstens vorläufig entsprechenden Weise und Ausdehnung den bisher bereits errungenen Produkten der liberalen Gesetzgebungskunst anzureihen.

Wir wollen nunmehr auch diese Bestimmungen des Entwurfes einer kurzen Kritik unterziehen, so sehr sich auch Verstand und natürliches Gefühl dagegen sträuben, sich wieder mit einem

Gegenstande beschäftigen zu müssen, der bereits seit Beginn der sog. Aufklärungszeit in allen Tonarten und Modulationen bis zum Überdrusse erörtert und mit unzähligen zum Teile ganz erfolglosen, zum gröfseren Teile aber geradezu abscheulichen und verderblichen Experimenten praktisch illustriert worden ist.

Zuvor jedoch müssen wir zur Vermeidung von Mifsverständnissen konstatieren, dafs unsere Bemerkungen sich keineswegs gegen das strafrechtliche Institut der Zwangserziehung an sich richten, insoweit dieselbe innerhalb des ihr schon durch ihren Begriff angewiesenen engen Gebietes bleibt; im Gegenteile halten wir diese Zwangserziehung im engeren und eigentlichen Sinne für ein, besonders bei den heutigen Verhältnissen notwendiges Übel und für ein unbestreitbares Recht der Gesellschaft bzw. des Staates, dessen dieselben in gewissen Fällen bedürfen, um die durch unsittliche Lebensverhältnisse, in unserer Zeit besonders durch wiederholte Gefängnisstrafen bereits gänzlich verkommenen Kinder und jungen Leute dauernd unschädlich zu machen und so die Rechtsordnung vor diesen bedauernswerten Geschöpfen zu sichern. — Allein diese eigentliche, strafrechtliche Zwangserziehung hat mit der Zwangserziehung im Sinne der Besserungsgelehrten, wie sie uns im Entwurfe entgegentritt, wenig oder vielmehr gar nichts gemein. Erstere ist beschränkt auf das enge Gebiet des Strafrechtes und beruht auf streng rechtlichen Principien, letztere dagegen ist nichts anderes als ein Produkt der rationalistischen und religionsphilosophischen Evolutionstheorieen, wie sie besonders seit dem vorigen Jahrhunderte sich entwickelt haben und derzeit den gröfsten Teil der nicht auf katholisch-christlicher Basis stehenden Wissenschaft auf allen Gebieten beherrschen. Das Strafrecht soll diesen Tendenzen nunmehr nur als Mittel dienen, die Menschheit von ihren bisherigen, angeblich schon überlebten kulturellen und sittlichen Grundlagen rascher loszureifsen und jenem unbegrenzten Fortschritte und jener pantheistischen Vollkommenheit entgegen zu führen, welche diese Rationalisten auf anderen socialen Wegen offenbar nicht genug schnell erreichen zu können vermeinen.

Deshalb hat diese neue Zwangserziehung im Sinne der Besserungstheorie auch mit dem Rechte nichts mehr zu thun; sie ist kein rechtliches Institut, sondern beruht auf rein willkürlichen Voraussetzungen, Kombinationen und subjektiven Anschauungen, ja sie setzt geradezu die Verletzung bzw. Hinwegräumung der wichtigsten, die unentbehrliche Grundlage der christlichen, bürgerlichen Gesellschaft bildenden, natürlichen Rechte und Rechtsgrundsätze, wie z. B. der persönlichen Freiheit,

der Elternrechte, des selbständigen Bestandes der Familie u. s. w. voraus und kann mit denselben gar nicht bestehen, wie dies die Besserungstheoretiker auch ausdrücklich zugestehen.[1]

Das Strafrecht soll nun in erster Reihe nicht mehr den Zweck haben, Verbrechen zu strafen, Recht und Sittlichkeit und die öffentliche Ordnung zu schützen; nicht mehr wegen der Schuld und nach ihrer Gröfse soll nunmehr gestraft werden, nur die angeblich zu erreichende Besserung oder Erziehung soll dafür mafsgebend sein. Um in das Kriminal oder in die neue moderne Species desselben, genannt Besserungshaus, Zwangserziehungsanstalt, zu kommen, braucht der Staatsbürger, besonders wenn er noch sehr jugendlich ist, nicht mehr irgend eine strafbare, vom Gesetze verbotene Handlung zu begehen, nein, es genügt der Umstand, dafs die kompetente, unterste Gerichts- bzw. Polizeibehörde dafürhält, dafs er möglicherweise verwahrlosen könnte und Gefahr dafür vorhanden sei. Nicht mehr rechtliche und streng zu beweisende Thatsachen bilden die Grundlage der Verhaftung und Verwahrung, des peinlichen Verfahrens und des Urteiles, sondern die Wohlmeinung über die innere sittliche Beschaffenheit und die anzunehmende Besserungs- oder Erziehungsbedürftigkeit des wegen „Gefahr der Verwahrlosung“ Angeklagten, und nicht mehr auf eine rechtlich bestimmte und begrenzte Strafe lautet das Urteil, sondern auf zeitlich unbestimmte Einschliefsung in die Zwangsanstalt; nicht mehr der Vater oder Vormund hat zu verantworten und zu beurteilen, ob und wie das Kind erzogen und vor Verwahrlosung geschützt werden soll, nein, das staatliche „Erziehungsamt“ besorgt dies alles stempel- und kostenfrei; die Eltern, besonders der unteren und ärmeren Stände, aber auch des Mittelstandes, mögen sich dann künftighin nur rechtzeitig und sorgfältig darüber informieren, welche Erziehungsmaximen bei ihrem vorgesetzten „Erziehungsamte“ jeweilig mafsgebend sind, und besonders was man bei dem nächsten Amtsgerichte oder der politischen Bezirksbehörde unter „Gefahr der Verwahrlosung“ verstehe, wenn sie nicht bei einem etwaigen Konflikte der Ansichten eines Tages die Polizeigewalt an ihrer Thüre wollen erscheinen sehen, um ihre Kinderchen

[1] So wird z. B. in den Motiven (Bericht S. 115) gefordert, „man möge der vorbeugenden Thätigkeit des Staates gewisse (!) Principien zum Opfer bringen“, und auf S. 121 wird dem neuen Bürgerlichen Gesetzbuche der gewifs unbegründete Vorwurf gemacht, „der Fehler desselben beruhe auf dem doppelten Grunde des übermäfsigen Betonens der väterlichen Gewalt und der elterlichen Erziehungsrechte“ u. s. w.



oder reiferen Söhne und Töchter wegen „zu befürchtender Verwahrlosung“ für den Moloch der modernen Kriminalpädagogik abzuführen; — denn letztere hat nach dem Entwurfe in Form der staatlichen Zwangserziehung in folgenden Fällen einzutreten:

1. Sie kann verhängt werden in allen Fällen und ausnahmslos bei Kindern und jungen Leuten bis zum vollendeten 18. Lebensjahre, welche sich irgend einer strafbaren Handlung schuldig gemacht haben, §§ 2, 4 des Entw., und zwar bei Kindern bis zum vollendeten 14. Lebensjahre von der untersten Vormundschaftsbehörde (Amtsgericht, event. politische Bezirksbehörde), bei Kindern von 14 bis 18 Jahren vom kompetenten Strafgerichte. Eine untere Minimalaltersgrenze ist nicht festgesetzt und somit lediglich der Wohlmeinung des betreffenden Funktionärs überlassen, zu beurteilen, ob in concreto das Kind bereits genug alt sei, um kriminalpädagogisch behandelt werden zu können. Ebenso besteht auch keine weitere wie immer geartete Voraussetzung oder Bedingung für die Verhängung der Zwangserziehung, als eben nur die, dafs eine, sage eine, wenn auch noch so geringfügige strafbare Gesetzesübertretung vorliege. Hat ein Kind, — auf das Alter kommt es nach dem Entwurfe nicht an, — eine solche Übertretung begangen, d. h. objektiv gesetzt, also z. B. einen öffentlichen Rasenplatz betreten oder sonst gegen die strafsenpolizeilichen Vorschriften gehandelt oder einige Baum- oder „Waldfrüchte“ etc. sich angeeignet etc. etc., so hat es nach dem Entwurfe das Recht, wir sagen das Recht, auf seine Familie verloren, das Band zwischen den Eltern und ihm ist rechtlich gelöst; ob es thatsächlich noch weiter in seiner Familie belassen oder aber in die Zwangsanstalt abgeführt wird, hängt von nun an lediglich nur mehr von der nach freiem Befinden zu fällenden, d. h. an keine weitere gesetzliche Voraussetzung mehr gebundenen Entscheidung der kompetenten Behörde ab, mit anderen Worten, das Kind ist im modernen Sinne rechtlich vogelfrei.[1]

Beschränkt ist diese geradezu paschamäfsige Gewalt, bzw. das freie Ermessen der Staatsbehörde, nur in der Richtung, dafs sie in gewissen Fällen die Zwangserziehung nicht nur verhängen kann, sondern verhängen mufs; denn

---

[1] Nach diesen in manchen Ländern bereits in ähnlicher Form zur Gesetzeskraft gelangten Bestimmungen ist also die Rechtslage eine solche, dafs z. B. ein 11jähriges Kind wegen einer Handlung, für welche ein Erwachsener eine Geldstrafe von 1 oder 2 Mark erhalten würde, nach Belieben der Behörde ohne weiters auf zehn Jahre, nämlich bis zum vollendeten 21. Lebensjahre, ins Besserungshaus gesperrt werden kann.



2. Die Zwangserziehung mufs verhängt werden über alle Kinder unter 14 Jahren, welche sich eines oder mehrerer der im § 3 des Entw. angeführten Verbrechen, Vergehen oder Übertretungen schuldig gemacht haben, und

3. Die Zwangserziehung ist endlich auch ohne Vorliegen irgend einer strafbaren Handlung anzuordnen bei allen Personen unter 16 Jahren, wenn bei ihnen „sittliche Verwahrlosung" entweder festgestellt oder auch nur „zu befürchten" ist, §§ 8 ff.[1]

Die modernen Strafgesetze sind doch gewifs nicht auf enge Grenzen beschränkt, sie erstrecken sich vielmehr auf alle nur denkbaren Gebiete des socialen Lebens und selbst auf zahllose ganz geringfügige und sittlich indifferente Handlungen, wie wir bereits früher an einigen Beispielen dargethan haben. Aber darüber war man bisher doch noch stets einig, dafs Gegenstand der Strafrechtspflege nur äufsere, konkrete Handlungen sein können, nicht aber irgend welche innere Gesinnungen oder Dispositionen oder gar die sittliche Beschaffenheit im allgemeinen, und der Grundsatz „interna non judicat praetor" wurde wenigstens bis heute noch niemals angefochten; nunmehr aber soll offenbar auch das anders werden. „Verwahrlosung", „sittliches Verderben", „Gefahr der Verwahrlosung", das sollen jetzt die Thatsachen sein, welche die Gerichte zu untersuchen, festzustellen und zu bestrafen haben, und das noch dazu im Sinne einer wissenschaftlichen Doktrin, welche das Bestehen eines festen Sittengesetzes überhaupt ausdrücklich leugnet![2]

---

[1] Der Entwurf fügt noch hinzu: „und die Mafsregel notwendig erscheint, um die Person vor dem sittlichen Verderben zu bewahren", welcher Zusatz jedoch offenbar ganz bedeutungslos und überflüssig ist.

[2] Zur Charakteristik wollen wir einige Sätze aus einer anderweitigen Abhandlung des Verfassers des Entwurfberichtes, Dr. Appelius („Reformbestrebungen im Strafrechte", Zeitschr. f. d. g. Strafr.-Wiss., 1892, S. 9) hier anführen:

„Es gibt kein absolutes Verbrechen, d. h. keine That, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten als strafbar gegolten hat, ebenso wie es auch kein festes Sittengesetz gibt. Die Begriffe von Recht und Sitte haben sich erst im Laufe der Zeiten und bei den verschiedenen Völkern teilweise verschieden entwickelt. Die Unterscheidung zwischen natürlichen Verbrechen, d. h. solchen, welche jeder Menschennatur von Anfang als solche erschienen sind, — und den nur durch das Gesetz geschaffenen Delikten ist unrichtig (!)" . . . „Man wird ohne weiteres zugeben müssen, dafs es kein sog. natürliches Verbrechen gibt." . . . „Die Lehre vom Menschen, speciell als Verbrecher, ist noch lange nicht abgeschlossen, aber ich darf doch behaupten, dafs die Ergebnisse derselben, welche ich hier verwertet habe, als feststehend angenommen werden dürfen. (!) Damit fällt die Schuld des Verbrechers in

Selbst die „sittliche Verwahrlosung“ oder Gefahr derselben kann doch nur durch äufserlich wahrnehmbare Handlungen erkannt bzw. vermutet werden; entweder fallen nun diese konkreten Handlungen unter den Wortlaut und Sinn des Strafgesetzes, und dann sollen sie nach Recht und Gerechtigkeit angemessen bestraft werden; oder aber sie sind so privater oder indifferenter Natur, dafs sie nicht einmal nach den modernen Straf- und Polizeigesetzen beanstandet werden können, und dann gehen sie eben den Staat und seine Besserungsdoktrinäre ganz einfach gar nichts an.

Bei der heutigen enormen Ausdehnung der Strafrechtspflege, wo, wie aus den früheren statistischen Zusammenstellungen zu ersehen ist, in den einzelnen Staaten und speciell in Deutschland jährlich schon Hunderttausende und Millionen von Personen in die diversen Gefängnisse, wenn auch nur auf kurze Zeit, zusammengesperrt werden, sollte man doch annehmen, dafs die Besserungsgelehrten wenigstens mit diesem gewifs hinreichenden Materiale für ihren Erziehungseifer und ihre Experimente zufrieden sein könnten; allein dies ist nicht der Fall; es scheint ihnen unerträglich zu sein, dafs trotz aller Vorkehrungen es doch noch Leute und Kinder gibt, welche selbst nach den modernen Gesetzen und Polizeivorschriften noch unbescholten sind und sich daher ihrer bessernden Hand entziehen. Nunmehr aber ist endlich das Mittel gefunden, auch diese Personen in das Räderwerk des staatlichen Besserungsmechanismus hineinzuziehen: es sind die Worte „sittliche Verwahrlosung“, „zu befürchtende sittliche Verderbnis“ u. s. w., welche auch dies zu stande bringen.

Was nun den Inhalt dieser gesetzlichen Kunstausdrücke betrifft, so erklärt der Bericht,[1] dafs zwar diese Ausdrücke von mancher Seite als zu allgemein bezeichnet wurden, dafs jedoch gerade diese Allgemeinheit und Unbestimmtheit einen Vorzug dieser Bezeichnungen bilde, weil es nicht möglich sei, „alle die Fälle, in denen die Zwangserziehung eintreten soll, aufzuzählen“, und weil die von anderer Seite vorgeschlagenen speciellen Fälle, wie z. B. „Tod der Eltern“ oder „Armut der Eltern“, in diesen allgemeinen Begriffen ohnehin bereits eingeschlossen seien. Diese interessante Bemerkung der Motive läfst uns zugleich ahnen, was der Entwurf unter diesen von ihm gebrauchten Ausdrücken „Verwahrlosung“ und „Gefahr der sittlichen Verderbnis“ etc.

---

dem heute herrschenden Sinne, und damit mufs dereinst die ganze Strafrechtspflege fallen, die auf der Idee der Schuld aufgebaut ist“ — diese Sätze dürften genügen.

[1] S. 124 ff.

eigentlich alles versteht, und wie ungefähr in der Praxis die Auslegung dieser Worte sich gestalten würde.

Also „Tod der Eltern“, „Armut der Eltern“ gehören zu den speciellen Fällen, in denen die „sittliche Verwahrlosung zu befürchten“ ist und daher Zwangserziehung einzutreten hat! Und das ist ganz logisch, denn „zu befürchten“ ist eine sittliche Verderbnis eigentlich immer, umsomehr, wenn die Eltern tot oder arm sind; und daher fallen die Kinder nach dem Entwurfe bei dem Tode der Eltern dem Staate zu, welcher beliebig über sie verfügen kann; arme Eltern aber haben überhaupt kein striktes Recht mehr an und über ihre Kinder; ob ihnen dieselben thatsächlich noch belassen werden, oder ob der Staat von dem ihm nun zustehenden Rechte der Zwangserziehung Gebrauch macht, ist lediglich ein Gegenstand des freien Ermessens seiner Behörden.[1] Das sind aber blofs einzelne Fälle, in welchen nach den Motiven die „sittliche Verderbnis zu befürchten“ ist; was also mag sonst noch alles in dieser „allgemeinen Bezeichnung“ enthalten sein?

---

[1] Und dies ist z. B. in England auch bereits wirklich der Fall.

Pretyman (Dispauperization, London 1878) sowie alle neueren Autoren verlangen die rücksichtslose und ausnahmslose Einlieferung aller Armen, auch aller Familien, deren Ernährer verunglückt oder geflohen sind, in die Arbeitshäuser (Workehouse), wo die Kinder von den Eltern getrennt werden und die, wie P. Ehrle, S. J. (Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, 1881) auf Grund seiner eigenen langjährigen seelsorgerlichen Thätigkeit in diesen Häusern konstatiert, den Charakter von *Gefängnissen* haben, in denen sich besonders zur Winterszeit der eigentliche Abschaum der Bevölkerung, die *verkommenen* Vagabunden und Strolche versammeln. Seit den letzten Jahrzehnten wird allenthalben in England mit aller Macht auf Einschränkung der ont-door-relief (Hausarmenunterstützung der Familien) hingearbeitet und auf allgemeine *zwangsweise* Anhaltung aller Armen ohne Unterschied des Standes und Alters im *Arbeitshause*. P. Ehrle bemerkt hierzu (S. 93): „So heilsam eine wohlberechnete Strenge der schuldvollen Armut gegenüber ist, so ungerecht und schädlich mufs sie werden, sobald sie die schuldlose trifft. Welch *demoralisierenden* Einflufs mufs die Ungerechtigkeit ausüben, welche Schuldige und Unschuldige demselben *Gefängnis*, derselben lieblosen und *entehrenden* Pflege überantwortet! Wozu sich noch mit mühsamer Arbeit abplagen, wenn das Schicksal doch unabwendbar hereinbricht? Wie viele zieht und zog der Anblick dieser Ungerechtigkeit schon auf den Weg des Lasters; wie viele von jenen jetzt unverbesserlichen Paupers wären vor dem Verderben bewahrt geblieben, das der Gemeinde nun solche Summen kostet, wenn ihnen zur rechten Zeit die christliche Liebe eine kleine Unterstützung auf kurze Zeit zugesichert hätte!“

Das alles ist aber eben nur eine konsequente Fortsetzung der geradezu berüchtigten staatlichen „Armenpflege“, wie sie sich in England seit der von Heinrich VIII. verübten Vernichtung der früheren, speciell

In der That, es läfst sich kaum ein Ausdruck denken, welcher allgemeiner, unbestimmter und noch mehr von den subjektiven Lebensanschauungen und Launen abhängig wäre, als diese „zu befürchtende sittliche Verwahrlosung“! Die allgemeine Erfahrung lehrt und jeder aufmerksame Praktiker wird es bestätigen, dafs selbst die klarsten und anscheinend einfachsten Bezeichnungen auf dem Gebiete der Gesetzgebung, ganz besonders aber der Strafrechtspflege mit der Zeit bei der täglichen Anwendung in der Praxis gar oft den Charakter von rein mechanischen Formeln annehmen, welche, besonders bei der heute so häufig vorliegenden geschäftlichen Überbürdung der mit ihrer Handhabung betrauten Funktionäre, schliefslich ganz handwerksmäfsig und in einer dem eigentlichen Sinne des Gesetzes und der ursprünglichen Intention des Gesetzgebers oft durchaus fremden, ja widersprechenden Art und Weise angewendet werden, sobald nur gewisse, oft ganz accidentelle äufsere Anzeichen vorliegen und festgestellt sind. In der Theorie aber entfesseln diese modernen gesetzlichen Definitionen gewöhnlich eine solche Menge von Streitfragen und eine solche Flut von litterarischen Erzeugnissen, dafs die dadurch herbeigeführte Bereicherung bzw. Verflachung der Rechtswissenschaft und Auflösung derselben in zahllose, in gar keinem organischen Zusammenhange stehende Detailfragen geradezu unheimliche Dimensionen annimmt; und das trägt nicht wenig dazu bei, dafs schliefslich die Hauptsache gänzlich vernachlässigt und das ganze System immer künstlicher und naturwidriger wird, bis endlich aller gesunder Menschenverstand verschüttet ist und das ganze schöne Lehrgebäude zusammenbricht, um einem neuen Systeme und neuen Experimenten Platz zu machen.

Bildet ja schon z. B. die auf den ersten Blick anscheinend doch so einfache Definition des § 56 des Deutschen Strafgesetzbuches, derzufolge die Verurteilung von Kindern von der „zur Erkenntnis der Strafbarkeit der Handlung erforderlichen Einsicht“

---

in England überaus segensreich organisierten kirchlichen Armenpflege und Institute entwickelt hat und in vielen anderen Staaten Nachahmung fand; diese staatliche Armenpflege war es in erster Reihe, welche, wie Ratzinger (Geschichte der Armenpflege 1868, S. 393 ff.) treffend darlegt, die völlige Vernichtung des früher so blühenden englischen Bauern- und Mittelstandes herbeiführte und zur Begründung jener trostlosen Latifundienwirtschaft beitrug, derzufolge nunmehr von dem Ackerland nur mehr 45 Millionen unter Kultur sind, dagegen 26 Millionen Acres von Pflug und Spaten nie berührt werden und unnütz liegen, bzw. nur zum Tummelplatz der herrschenden Jäger und zu Spazierfahrten für die Familie des Lords dienen.

abhängig gemacht wird, seit nahezu drei Jahrzehnten einen geradezu tragikomischen Zankapfel für die theoretischen und praktischen Kriminalisten, und wenn man heute noch die Verfasser dieses Gesetzes, soweit sie noch unter den Lebenden weilen, und alle hervorragenderen Strafrechtslehrer einzeln darüber vernehmen wollte, was sie eigentlich in concreto unter diesen Worten verstehen, so würde man wohl kaum auch nur von zweien derselben eine übereinstimmende Antwort erhalten.

Und dies ist auch gar nicht anders möglich; denn wo, wie in der modernen Strafrechtswissenschaft, nicht einmal in den ersten elementaren Grundprincipien eine Einigkeit herrscht, ja wo, wie dies bereits oben erwähnt wurde, irgendwelche allgemeine Grundprincipien überhaupt nicht bestehen oder wenigstens, wie z. B. die Willensfreiheit, der Schuldbegriff, ein natürliches Sittengesetz, die natürlichen Personenrechte, besonders die Rechte der Eltern, der Familie, der Kirche u. s. f. u. s. f. nicht anerkannt werden, da mufs notwendigerweise auch in allen Detailfragen die gröfste Verwirrung und Unklarheit herrschen und an Stelle des logischens Denkens das Phrasentum willkürlicher, subjektiver Hypothesen, Vorurteile und Lehrmeinungen treten.

In welchem Mafse aber würde dies erst hinsichtlich der vagen Begriffe „sittliche Verwahrlosung, Gefahr der Verwahrlosung, zu befürchtende sittliche Verderbnis“ etc. der Fall sein! — Ältere kinderlose Eheleute und reifere Jungfrauen, von welchen gerade relativ die meisten Anzeigen gegen Kinder ausgehen, betrachten Kinder, welche in ihrem Hause oder in der Nachbarschaft singen oder sonstigen Lärm machen oder gar sich nicht genug ehrerbietig gegen die diversen Katzen und Hunde benehmen, schon als im höchsten Grade verwahrlost; manche Polizeiwachmänner sehen überhaupt alle Kinder, mit denen sie auf der Gasse zusammentreffen, a priori für verwahrlost an, ausgenommen etwa die Kinder ihrer vorgesetzten Beamten oder sonstigen Respektspersonen, — und gar wenn sie wirklich irgend welchen kindlichen Unfug oder Naschdiebstahl etc. zur Anzeige bringen können, dann ist das Attribut „verwahrloste, verkommene Bursche“ etc. von vorneherein obligat und unvermeidlich. — In den von der ärmeren Bevölkerung bewohnten Zinshäusern der grofsen Städte, wo die Mietparteien fast beständig mit einander in Hader und Feindschaft leben, gelten die zahlreichen Kinder dieser Familien, mögen sie persönlich auch ganz brav sein, gegenseitig als gänzlich verwahrlost, und wartet man nur auf eine Gelegenheit, um durch irgend eine Anzeige seine Rache zu befriedigen — u. s. f.

Und nun erst die „Gefahr der Verwahrlosung“! Wo ist unter den heutigen Verhältnissen ein Kind zu finden, von welchem man mit Gewifsheit sagen könnte, dafs bei ihm eine „Gefahr der Verwahrlosung“ oder eine „sittliche Verderbnis“ nicht „zu befürchten“ sei, wie der Entwurf sagt? — Diese Gefahr, sie begleitet das moderne Kind ja auf allen Wegen und Stegen, in Haus und Schule, Hof und Feld; sie schaut ihm aus den in raffinierter Weise zur Unzucht reizenden Auslagen der Buch- und Kunsthändler, aus den die Naschsucht bis zur Unmöglichkeit steigernden Schauläden der Zuckerbäcker, aus den diversen Chokolade- und sonstigen Automaten und anderen ungesunden Reizmitteln auf allen Spielplätzen, Gassen und Bahnhöfen entgegen, sie umstrickt und umschmeichelt es in Theatern, auf Kinderbällen, auf den modernen zahllosen sog. Volksfesten und öffentlichen Lustbarkeiten, die einen immer bedenklicheren Charakter annehmen, sie bedroht es in Gestalt unsittlicher und heuchlerischer Glieder der häuslichen Dienerschaft, sie sitzt neben ihm in der Schule in Gestalt von Mitschülern, welche bereits einmal im Arreste „gebessert“ oder sonstwie entsittlicht worden sind, sie strömt ihm entgegen aus dem Munde mancher heute gewifs nicht mehr allzu seltener atheistischer und religionsfeindlicher Lehrer u. s. f. u. s. f. — und auch die Kinder der höheren und höchsten Stände sind in dieser Hinsicht nicht weniger, ja vielleicht noch mehr gefährdet als die der unteren Volksklassen, ja selbst die den Thronen am nächsten stehenden Kinder sind, wie die überaus traurige Erfahrung aller Jahrhunderte lehrt, dieser Gefahr der sittlichen Verderbnis oft im höchsten Grade ausgesetzt, und die Weltgeschichte hätte wahrscheinlich einen ganz anderen Verlauf genommen, wenn nicht an diesen höchsten Stellen die sittliche Verwahrlosung so oft nicht blofs „zu befürchten“ gewesen, sondern leider auch wirklich eingetreten wäre!

Bei den heutigen socialen und rechtlichen Zuständen und Verhältnissen liegt aber die Verhinderung des sittlichen Verderbens der Kinder in den meisten Fällen überhaupt nicht mehr in der Macht der Eltern, sondern hängt oft von ganz accidentellen Umständen ab, geradeso wie es heute z. B. auch nicht mehr in der Macht der Eltern liegt, ihre Kinder, unter normalen Verhältnissen, vor jeder Übertretung der Strafgesetze und Polizeivorschriften und der daraus folgenden Entsittlichung durch kurzzeitige Arreststrafen wirksam und sicher zu bewahren. Die Aufgabe, ein Kind sittlich unversehrt zu erhalten, erfordert vielmehr bei den herrschenden Zuständen bereits eine ganz ungewöhnliche, abnormale Aufmerksamkeit und Sorgfalt, welche zu

leisten die Eltern an sich im allgemeinen nicht verpflichtet sind und meistens auch weder leisten können noch wollen. — Daraus folgt aber durchaus nicht, dafs man, wie die Besserungstheoretiker es behaupten und fordern, deshalb die Familie auch rechtlich auflösen, d. h. ihrer Rechte entkleiden und die Erziehung dem modernen Staate, welchem ja eben die Hauptschuld an diesen Zuständen zur Last fällt, übertragen müsse, sondern daraus folgt lediglich, dafs man jene socialen und rechtlichen Zustände, welche diese traurige, um nicht zu sagen verzweifelte Lage herbeigeführt haben, nach Möglichkeit beseitigen und daher zunächst sich gegen die diesfalls schuldtragenden Faktoren wenden mufs, d. h. gegen die religionsfeindliche und principienlose, rationalistische, oder nach äufseren Kriterien benannt, jüdisch-freimaurerische Gesetzgebung und Verwaltung, wie sie in den meisten Staaten seit Jahrzehnten fast ununterbrochen an der Arbeit ist.

Nachdem wir so die Voraussetzungen bzw. die Fälle betrachtet haben, in denen nach dem Entwurfe die Zwangserziehung einzutreten hat, wollen wir nun auch die Art und Weise, wie dieselbe vollzogen werden soll, kurz ins Auge fassen. Es erscheint dies um so notwendiger, als einige sehr hervorragende Kriminalisten dem Verfasser dieser Zeilen eingewendet haben, dafs ja die von ihnen bzw. dem Entwurfe geplante und in manchen Staaten auch bereits gesetzlich eingeführte Zwangserziehung nicht ausschliefslich in den sog. Zwangserziehungsanstalten (Besserungshäusern), sondern in erster Reihe auch in geeigneten Familien vollzogen werden soll, und somit die vorgebrachten Bedenken wenigstens zum Teile praktisch nicht begründet seien.

In der That verordnet der Entwurf, §§ 33 ff., dafs die Zwangserziehung vollzogen werden könne entweder 1. in der eigenen oder einer geeigneten fremden Familie, oder 2. in einer staatlichen oder wenigstens vom Staate beaufsichtigten Zwangserziehungsanstalt. Zur Entscheidung über die Art, die Ausführung und die Dauer der Zwangserziehung und zu deren Überwachung sind in den einzelnen Bezirken „Erziehungsämter" zu errichten, welche einer durch die Landesgesetzgebung zu bestimmenden „Centralerziehungsbehörde" unterstehen sollen, und denen in den einzelnen Gemeinden sog. „Erziehungsausschüsse" (!) und als unterste Exekutivorgane die sog. „Vertrauensmänner" untergeordnet sein sollen, §§ 35, 41 ff. Nach § 26 sind „die Ortspolizeibehörde, die Seelsorger (!), der Lehrer, der Waisenrat und die Vertrauenspersonen des Erziehungsamtes zur Erstattung

von Anzeigen über zu ihrer Kenntnis gekommene Fälle von vorliegender oder zu befürchtender sittlicher Verwahrlosung an das Gericht verpflichtet“ (!).

Also zunächst Zwangserziehung in der eigenen Familie! Gewifs eine recht eigentümliche, neue Erfindung; ja sie ist so überraschend, dafs wir wirklich in Verlegenheit sind, was wir eigentlich dazu sagen sollen, und es daher im einzelnen den verehrten Lesern dieses Jahrbuches selbst überlassen wollen, sich damit näher zu befassen und ein Urteil darüber zu bilden. — Mit der blofsen Erziehung in der Familie ging es nicht mehr, vielleicht wird es also jetzt wenigstens mit der Zwangserziehung, d. h. mit der behördlich überwachten Erziehung, oder, sagen wir es gerade heraus, mit der Erziehung unter Polizeiaufsicht gehen. Nun, es kann und wird wirklich noch herrlich werden in unserem schönen „freien“ Deutschland und anderwärts! Schon jetzt läuft man mit jedem zerbrochenen Topfe oder zerschlagenen Fensterscheibe zur Polizei; von nun an aber soll auch das innerste Familienleben eine öffentliche, polizeiliche Angelegenheit werden; zwischen Eltern und Kinder treten nunmehr das staatliche Erziehungsamt und seine Unterbehörden, die Erziehungsausschüsse und die Wachmänner der neuen Erziehungspolizei, genannt Vertrauensmänner. Hier in diesen Erziehungsämtern und in letzter Instanz im „Centralerziehungsamt“ oder Ministerium kommen nunmehr die Fäden der Erziehung aus dem ganzen Bezirke zusammen, hier werden die Klagen der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt angenommen und entschieden, hier die zu befürchtende Verwahrlosung der Kinder überwacht, die Besserung und Erziehung kontrolliert, hier wird alle pädagogische Weisheit in höchster Vollkommenheit verzapft und in unfehlbarer Weise, meist auf Papier, an das beneidenswerte Volk herausgegeben. Und diese Überwachung erstreckt sich natürlich nicht blofs auf die bereits rechtskräftig unter erziehungspolizeiliche Aufsicht gestellten, sondern auch auf alle übrigen Familien, da ja, wie § 26 darauf hinweist, auch bei letzteren stets von allen behördlichen Organen kontrolliert werden mufs, ob nicht etwa eine „Gefahr der sittlichen Verwahrlosung“ eingetreten sei.

Wenn wir nun auch, wie oben bemerkt, wenigstens vorläufig auf diese neue Einrichtung der polizeilich überwachten Erziehung in der eigenen Familie nicht näher eingehen wollen, so können wir doch wenigstens die eine Bemerkung nicht unterdrücken, dafs wir ihr, ganz abgesehen von den „veralteten“ rechtsphilosophischen Skrupeln über persönliche Freiheit, Familie, Grenzen der Staatsgewalt etc., auch praktisch etwas skeptisch

gegenüberstehen. Wir können uns hier in der Praxis nur zwei Möglichkeiten denken: entweder besteht die unter kriminalpädagogische Aufsicht zu stellende Familie aus Leuten, die zwar, wie dies auch bei anderen Menschenkindern, sogar bei Besserungskriminalisten, mitunter vorkommen soll, ihre gröfseren oder kleineren menschlichen Fehler haben, aber im ganzen doch gutwillig gesinnt sind und daher die Erziehungswachmänner sowie die papierenen Ukase der verschiedenen Erziehungsbehörden zwar mit gemischten Gefühlen, aber doch respektvoll bei sich empfangen, — und dann scheint uns die ganze Zwangserziehung hier ziemlich überflüssig, jedenfalls aber durchaus nicht notwendig und dringend zu sein, und wird dieses Vorgehen in solchen Fällen nur dazu beitragen, die Verbitterung auch noch in die bessergesinnten, ohnehin schon genug bedrückten Volkskreise hineinzutragen, welche wahrlich nicht einer noch gröfseren polizeilichen Bevormundung und gehässiger Gewaltmafsregeln, sondern vielmehr einer Besserung ihrer wirtschaftlichen Lage bedürfen; — oder aber die Leute sind anders und viel energischer geartet und haben noch aus der alten barbarischen Zeit des positiven Christentumes irgend welche atavistische Ahnungen von dem längst überlebten „Hausrecht“, — und dann wird es bei der ohnehin zu Gewaltthätigkeiten geneigten und jeder Autorität feindlichen Gesinnung der heutigen weiteren Volkskreise wohl in den allermeisten Fällen früher oder später unvermeidlich zur Endkatastrophe kommen, welche mit dem Hinauswerfen des Vertrauensmannes beginnen und nach einer kurzen, für die Obrigkeit natürlich siegreichen Schlacht damit enden wird, dafs die Kinder ins Besserungshaus und die erwachsenen Familienglieder wegen Beleidigung oder Widerstandes gegen die Staatsgewalt in das andere Kriminal abgeführt werden, — eventuell zum Gaudium der Nachbarschaft, von der vielleicht eben die erste Anzeige über die zu befürchtende Verwahrlosung ausgegangen ist, und die nun dem befriedigten Rachegefühle sich hingibt, nicht bedenkend, dafs ihr selbst vielleicht über kurz oder lang ein ähnliches Schicksal bevorsteht, weil bei ihren eigenen Spröfslingen sittliche Verderbnis zu befürchten oder gar möglicherweise schon längst eingetreten ist.

Was nun aber die sog. Erziehung in einer geeigneten „fremden Familie“ betrifft, so geben wir gerne zu, dafs dieselbe an sich eine gewisse Beachtung verdient, und wenn sie in den gehörigen Schranken und unter gewissen Vorsichtsmafsregeln und Voraussetzungen angewendet wird, d. h. vor allem, wenn der Staat bzw. die Polizei sich nicht hineinmischen, und

jeder gehässige Zwang dabei ausgeschlossen, vielmehr die Durchführung ausschliefslich der Gesellschaft, d. h. jenen Privatvereinen und Personen überlassen wird, welche die Befähigung, Opferwilligkeit, Zeit und Mittel dazu besitzen, in manchen Fällen heilsam wirken kann. — Allein mit dieser überaus verdienstvollen, rein karitativen gesellschaftlichen Fürsorge für arme und verlassene Kinder hat natürlich die im Entwurfe angeordnete staatliche Zwangserziehung in einer „fremden Familie" gar nichts zu thun. Letztere ist eben eine auf Grund eines strafgerichtlichen Urteiles oder behördlichen Erkenntnisses gegen den Willen der Eltern und des Kindes verhängte und durch die behördlichen Organe mit Gewalt durchzuführende Zwangsmafsregel, welche schliefslich, wie jene in der eigenen Familie, nach dem jeweiligen Belieben und Gutachten des erziehungspolizeilichen Spions mit der Einlieferung ins Besserungshaus enden kann und in den meisten Fällen gewifs auch enden wird.

Auch dieser Mafsregel gegenüber stehen wir in der Praxis wieder vor zwei Alternativen. Vertrauenswürdige kinderlose Eheleute, welche wildfremde, noch dazu behördlich als verwahrlost bezeichnete Kinder gegen ein minimales Kostgeld bei sich aufzunehmen geneigt wären, werden sich wohl in den seltensten Fällen finden, da solche Personen meistens überhaupt kinderscheu sind und sich gewifs zu allem anderen eher verstehen würden, als solche Kinder, noch dazu unter behördlicher Aufsicht und stetiger Belästigung durch die „Vertrauensmänner" in ihr sonst so schweigsames, pedantisch geordnetes und gut verschlossenes Haus aufzunehmen. Es erübrigen also zu diesem Behufe für gewöhnlich nur jene ärmeren Familien, welche selbst bereits meistens mit zahlreichen Kindern gesegnet sind, und die sogar in dem kleinen Kostgelde für die aufzunehmenden fremden verwahrlosten Kinder einen Gewinn für den gemeinsamen Haushalt erblicken. Entweder nun sind die eigenen Kinder dieser Familien selbst bereits verwahrlost oder wenigstens in Gefahr der Verwahrlosung, und dann hiefse es doch wirklich Eulen nach Athen tragen, wenn man ihr auch noch fremde in derselben Lage befindliche Kinder anvertrauen wollte; oder aber ihre Kinder sind noch unschuldig, und eine sittliche Verwahrlosung bei ihnen nicht einmal noch zu befürchten, und dann ist es eine Gewissenlosigkeit, in eine solche Familie ein bereits verdorbenes fremdes Kind einzuschieben und so den Samen der sittlichen Verderbnis im ganzen breiten Volke auszustreuen, indem man die unsittlichen Kinder, statt sie abzusondern, unter die noch unverdorbenen mischt. Sind aber endlich die unterzubringenden Kinder selbst

noch nicht verwahrlost, und daher eine solche Gefahr der sittlichen Infizierung für die fremden Kinder nicht zu befürchten, dann erscheint eben auch die staatliche Zwangsmafsregel und Kriminalpädagogik vollkommen gegenstandslos und unberechtigt, und könnte, wenn die betreffenden Kinder verlassen oder sonst in ernster Gefahr sind, höchstens eine von den berufenen gesellschaftlichen Faktoren, wie oben erwähnt, ausgeübte karitative und gewifs in den meisten Fällen dankbar und freudig angenommene Fürsorge und Hilfe Platz greifen.

Aber man mag über diese staatlich überwachte Erziehung in der eigenen oder in fremden Familien wie immer denken, das eine ist nicht zu bezweifeln, dafs dieselbe in diesem ganzen kriminalpädagogischen Systeme trotz der ihr im Entwurfe beigelegten Wichtigkeit praktisch nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen und selbst dort, wo sie wirklich zur Anwendung gelangen sollte, doch in den meisten Fällen nur das Vorstadium für die eigentliche Zwangserziehung, d. h. für die Einsperrung in die staatlichen Zwangshäuser bilden wird, welchen wir daher hier auch noch einige Zeilen widmen müssen. — Dafs diese Zwangsanstalten den eigentlichen Kern der ganzen intendierten Zwangserziehung bilden sollen, ergibt sich u. a. auch aus dem Umstande, dafs z. B. nach § 36 bei Kindern, welche nach vollendetem 14. Lebensjahre irgend welche Übertretung begangen haben, die Familienerziehung ausdrücklich ausgeschlossen wird, und die Zwangserziehung stets nur in den Zwangsanstalten vollzogen werden soll.

Es war von jeher eine Gepflogenheit der Besserungstheoretiker, den bedenklichen Produkten ihres Reformeifers möglichst wohlklingende Namen zu geben, und dieselben, wenn sie im Laufe der Zeit durch die heillosen Früchte der von ihnen bezeichneten Korruptionsanstalten in Mifskredit gekommen waren, dann wieder durch neue noch unverbrauchte Euphemismen zu ersetzen. Da kamen zuerst die „Zuchthäuser“; deren Namen klang so bestechend in einer Zeit, wo man, besonders in den höheren aufgeklärten und mafsgebenden Kreisen wirklich sehr notwendig der Zucht bedurft hätte. Als aber dann die Klagen über die in diesen Unzuchtshäusern herrschende Tagedieberei und Korruption immer dringender wurden, kamen die „Zwangsarbeitsanstalten“, dann die maisons de correction et d'éducation etc. Napoleons, in Deutschland Korrektionshäuser genannt, welche aber das Wort „Korrektion“ bald in einen solchen Verruf brachten, dafs es höchste Zeit war, dasselbe durch einen anderen deutschen Ausdruck zu ersetzen, es sind dies die

modernen „Besserungsanstalten“. Aber auch diese Bezeichnung hat heute bereits wieder einen sehr bedenklichen Klang erhalten und ruft trotz des tiefen Schweigens, welches einerseits infolge der auf dem Gebiete des Gefängniswesens allerorten vorgeschriebenen und ängstlich beobachteten Geheimnismacherei, teils infolge der völligen Teilnahmslosigkeit und Indolenz der weiteren Gesellschaftskreise über die in diesen Anstalten herrschenden Zustände besteht, doch selbst schon bei ganz unbeteiligten Laien instinktmäfsig ein gewisses unheimliches Gefühl hervor. Deshalb wird nunmehr auch diese Bezeichnung fallen gelassen und an Stelle des Namens „Besserungshäuser“ soll nach dem Entwurfe der in euphemistischer Hinsicht wohl kaum mehr zu überbietende Ausdruck „staatliche Erziehungsanstalten“ treten.

Also „Erziehungsanstalten“! Wie unschuldig und einnehmend klingt dieses Wort für Menschen- und Kinderfreunde! Wer könnte dahinter ein Gefängnis vermuten? — Und damit man ja nicht Verdacht schöpfe, dafs es sich eben wieder nur um eine neue Gattung des Kriminals, bzw. eine Dependence desselben handle, wird sogar der bisher übliche Ausdruck „Zwang“ sorgfältig vermieden und an dessen Stelle in offenbar bewufst äquivoker Anwendung das vielsagende Wort „staatlich“ gesetzt, geradeso als ob es sich hier wirklich nur um ein ganz harmloses und freiwillig-humanitäres Unternehmen handelte, welches der Staat zum allgemeinen Besten in die Hand nimmt. — Es kann wohl sein, dafs für den Anfang diese neue Umschreibung der alten häfslichen Sache ihren Dienst thun und das weitere Publikum über das wahre Wesen dieser Institution täuschen wird; allein auf die Dauer wird dies doch kaum möglich sein. Denn da ja das notwendige Bedürfnis bestehen wird, die wirklichen, sei es privaten oder gesellschaftlichen und kirchlichen Erziehungsanstalten von diesen neuen staatlichen Erziehungsgefängnissen, recte Zuchthäusern zu unterscheiden, so wird wohl entweder das Wort „Erziehungsanstalt“ mit der Zeit überhaupt seine bisherige Bedeutung verlieren und nur mehr in der anrüchigen Bedeutung der alten Zucht- und Besserungshäuser gebraucht werden, während die wirklichen Erziehungsanstalten einen anderen Namen erhalten, oder aber, und letzteres erscheint uns wahrscheinlicher, wird der Volksmund mit seiner treffenden Ironie diesen „staatlichen Erziehungsanstalten“ bald einen ganz anderen passenderen und ihnen mit mehr Berechtigung zukommenden Titel verleihen.

Da es aber nicht jedermanns Sache ist, sich mit der geschichtlichen Entwicklung und dem Charakter des staatlichen



Zuchthaus- und Korrektionswesens näher zu befassen und daher, wie oben erwähnt, die Gefahr besteht, daſs wenigstens für den Anfang selbst weitere Kreise sich durch die harmlosen Umschreibungen des Entwurfes über das wahre Wesen der Sache irreführen lassen könnten, wollen wir jenen Phrasen hier einige kurze Bemerkungen entgegenstellen.

1. Die neuen „staatlichen Erziehungsanstalten“ stellen sich lediglich als eine Reproduktion der bisherigen Korrektions- und Besserungshäuser dar und sind daher ihrem Wesen nach nichts anderes als gewöhnliche Gefängnisse mit Gemeinschaftshaft, von denen sie sich höchstens dadurch unterscheiden, daſs in ihnen regelmäſsig nur Häftlinge bis zum vollendeten 21. Lebensjahre detiniert werden und daſs die Dauer der Einschlieſsung daselbst eine unbestimmte ist.

2. In diesen „staatlichen Erziehungsanstalten“ wird dieselbe, ja in gewisser Hinsicht vielleicht noch eine ärgere Korruption herrschen, als dies erfahrungsgemäſs in den bisherigen Gefängnissen und Besserungsanstalten der Fall war, weil bei der massenhaften Zusammensperrung von relativ noch unverdorbenen Kindern mit solchen, welche bereits durch erlittene Gefängnisstrafen oder sonst gänzlich demoralisiert und verkommen sind, und von Kindern des zartesten Alters mit Burschen im Alter bis zu 21 Jahren, die vielleicht schon alle verschiedenen Gefängnisarten des modernen Strafensystemes durchlaufen haben, die allgemeine Entsittlichung selbst dann unvermeidlich wäre, wenn man jedem der Tausende von detinierten Kindern einen eigenen Gefängnisaufseher zur Seite stellen wollte und könnte.

Den Beweis für diese Behauptungen werden die Thatsachen erbringen bzw. haben ihn in gewisser Hinsicht schon längst erbracht; übrigens sind wir bereit, dieselben, falls sie bezweifelt werden sollten, seinerzeit im einzelnen und noch eingehender zu erbringen, als dies bereits in dem ersten und zweiten Teile dieser Abhandlung geschehen ist. Vorläufig können wir uns auf folgende Bemerkungen beschränken: Gefängnis im gewöhnlichen Sinne ist nach der allgemein geltenden Anschauung jedes Gebäude, in welchem die von der Obrigkeit zur Strafe oder aus anderen dem Gebiete des Kriminal- oder Polizeistrafrechtes angehörigen Gründen über einzelne Personen verhängte Freiheitsentziehung vollzogen wird. Alle diese Merkmale aber finden sich bei den „staatlichen Erziehungsanstalten“ des Entwurfes vor; denn die Einschlieſsung in dieselben wird von der Behörde verfügt, d. h. sie erfolgt entweder auf Grund eines strafgerichtlichen Urteiles oder, bei noch ganz unbescholtenen Kindern, auf



Grund des rechtskräftigen Erkenntnisses der zuständigen untersten Gerichts- bzw. politischen Behörde; — sie ist eine durchaus zwangsweise und wird nötigenfalls mit Anwendung der Brachialgewalt und unter dem Schutze des allgemeinen Strafgesetzes durchgeführt gegen den Willen des betroffenen Kindes, der Eltern oder des Vormundes; — sie ist eine zwangsweise Freiheitsentziehung (Gefangenhaltung), weil hinsichtlich der Detention und der Vorsichtsmaſsregeln gegen eine etwaige Entweichung der Züchtlinge, hinsichtlich des Verkehres mit der Familie etc., im allgemeinen die für die sonstigen Gefängnisse geltenden Vorschriften eingehalten werden müssen, und die Entlassung aus diesen Zwangshäusern nur auf Grund einer besonderen behördlichen Entscheidung erfolgen kann; — diese Anstalten stehen endlich auch in sonstiger öffentlich rechtlicher Hinsicht den allgemeinen Gefängnissen gleich, wie sich z. B. aus § 96 des Entwurfes ergibt, demzufolge die „Befreiung oder Hilfeleistung zur Befreiung oder zum Entlaufen“ nach Analogie des § 120 St. G. B., auf welchen der Bericht ausdrücklich hinweist, mit derselben Strafe bedroht wird, wie die Befreiung der Gefangenen aus den sonstigen Gefängnissen, d. h. mit Gefängnis bis zur Dauer von drei Jahren.

Die Unvermeidlichkeit der ärgsten Demoralisation in diesen Anstalten aber liegt für jeden erfahrenen Pädagogen und Kinderfreund so klar zu Tage und ist durch die mit den bisherigen Besserungsanstalten gemachten Erfahrungen so vielfach erwiesen, daſs wir uns weiterer, an sich schon recht unerfreulicher und peinlicher Erörterungen für überhoben halten.[1] Man bedenke

[1] Doch wollen wir nicht unterlassen, hier wenigstens noch auf die geradezu entsetzliche, aber leider nur allzu wahrheitsgetreue und treffende Schilderung hinzuweisen, welche der italienische Staatsanwalt Ferriani, der auf Grund seiner langjährigen amtlichen Thätigkeit, — er hat allein gegen mehr als 2000 Kinder das Strafverfahren durchgeführt, — sich gewiſs als ein berufener Gewährsmann darstellt und, als erklärter Anhänger der Besserungstheorie, in dieser Hinsicht sicherlich nicht zu Übertreibungen geneigt ist, von den in diesen nach den neuesten Mustern und Idealen eingerichteten Besserungs- und staatlichen Erziehungsanstalten herrschenden grauenhaften Zuständen entwirft („Minderjährige Verbrecher“ übersetzt von Ruhemann, Berlin 1896, S. 500):

„Die Bewahr- und Besserungsanstalten haben das Aussehen und die Organisation von Kasernen; das Auge wird befriedigt, die Disciplin verhindert den Aufruhr, die Reinlichkeit verbürgt die Gesundheit und die Arbeit läſst keinen unbeschäftigt. Diese Ordnung, diese Disciplin, diese Sauberkeit, diese Arbeit aber, sind sie von einem vernünftigen Grundsatze beseelt? Ihr müſst euch bei dem Besuche von Straforten für jene kleinen Leute (Kinder) aus dem Volke fragen, ob all diese

nur, was für ganz verschiedene Gattungen von Kindern aus allen Ständen, von der verschiedensten moralischen Beschaffenheit und aus allen Altersklassen da zusammengesperrt werden sollen!

Gegenstände eurer Bewunderung, aufser der Befriedigung des Auges auch im Gehalte ihrem Äufseren entsprechen. Die militärischen Paraden sind gewifs ein schönes Ding und erheitern den Zuschauer, ein der Besserungsanstalt gemachter Besuch wird auf den Liebhaber von Prunksachen gewifs den allerbesten Eindruck machen; vor allem aber soll auf Untersuchungen eingegangen, der leuchtende Lack abgekratzt, der Eingesperrte studiert, geprüft werden, ‚wie‘, ‚wieviel‘ und ‚warum‘ er arbeitet und was er treibt“ (S. 337). „Ich werde späterhin meine eigene Ansicht bescheiden auseinandersetzen; für jetzt wollte ich nur aus dem Ergebnisse der Thatsachen feststellen, dafs die gegenwärtigen Strafverbüfsungsorte (bzw. Zwangserziehungsanstalten) Fabriken der Verderbnis und Verbrechen sind“ (S. 329). „Man könnte die heutigen Besserungsanstalten mit einem traurigen Wortspiele Anstalten amtlicher Verderbung nennen“ (S. 412). . . . „Ein Beweis dafür, dafs zu den Faktoren des Verbrecherwesens auch die Selbstbefleckung gezählt werden mufs, ist überflüssig.“ . . . „Wir kennen Beispiele von erotischen Verirrungen, von Sadismus, Uranismus, von Tribadismus, von Masochismus und schliefslich von allen jenen zügellosen Formen, welche verderbte Phantasieen zu erdenken, auszugestalten und zu vervollständigen wissen; sie entwickeln sich auch unter den Knaben in einer überraschenden Weise als Folgen des Beispieles.“ . . . „Dabei ist zu bemerken, dafs diese Laster ihre gröfste Entwicklung in den Gefängnissen selbst nehmen.“ . . . „Ich will daher nur zur Vervollständigung des wissenschaftlichen Teiles und meiner psychologischen Beobachtungen einige Ziffern über 69 minderjährige Gefangene zwischen 10 und 14 Jahren und über 48 zwischen 14 und 18 Jahren anführen“:

Alter	I. Selbstbeflecker	II. mündl. Unzucht (Uranismus).	III. Thätige Päderasten	IV. Leidende Päderasten	im ganzen
10—14 Jahre	49	25	12	17	103
14—18 Jahre	28	10	19	11	68

„Die Kolonne I (49) umfafst auch die 25 der Kol. II, dazu 4 von III und 8 von IV, so dafs wir von 69 Knaben zwischen 10—14 Jahren 66 Lasterhafte haben. Von den 28 Jünglingen in der I. Kolonne der zweiten Reihe begingen überdies auch mündliche Unzucht (Uranismus) 7, thätige Päderasten waren 11, leidende 3, also von 48 Individuen 47 qualifiziert Lasterhafte“ (S. 161). . . .

„In dem Zeitabschnitte, in welchem der Knabe mannbar wird und das Kind zum Manne, sieht es sich unseligerweise über alles Mafs zu den Vergnügungen der Liebe hingezogen; ist es noch dazu von Personen umgeben, die ihm Meister in der Entsittlichung sind, so besteigt es blitzschnell den höchsten Gipfel der Zerrüttung. . . . Man möge sich deshalb auch erinnern, dafs selbst bei dem Normalkinde (um so schlimmer also

Wir verweisen ferner auf die Unmöglichkeit, auch nur ein halbwegs hinreichendes und vertrauenswürdiges Wärterpersonal beizustellen. Wir verweisen endlich auf die enormen Massen von

bei dem verbrecherischen) die geschlechtliche sinnliche Aufreizung viel häufiger vorkommt, als man glaubt, und zwar vor der Entwicklung der Mannbarkeit." ... „Wer wüfste nicht, dafs ein einziger lasterhafter Junge fünfzig oder mehr Kameraden ruinieren kann? Ich weifs, dafs in einer Besserungsanstalt ein zehnjähriger Knabe ein so zügelloser Selbstbeflecker und schon so heruntergekommen war, dafs er sich den Namen ‚Totenkopf' erworben hatte." ... „Auf ähnliche Weise kam", wie mir der Gefängnisarzt von Como, Dr. Pinchetti, berichtet, „selbst ein 25jähriger starker robuster Mensch von gesunder Gesichtsfarbe nach nur 6monatlicher Haft durch dieses Laster (Päderastie) so herunter, dafs ... Wo, wie im Gefängnisse, ein Haufen Menschen zusammenlebt, besonders Jünglinge und Verbrecher, ist die Selbstbefleckung äufserst entwickelt, in ganz besonderer Weise aber, wenn es sich um Knaben in der Blüte des geschlechtlichen Lebens handelt; es ist ein erworbenes, sich verpflanzendes, von den Bedingungen der socialen Fäulnis abhängiges Laster, in welchem diese Knaben aufgezogen werden", sagt Dr. de Sarlo in seiner Schrift „i piccoli candidati alla delinquenza" 1892, „die Grofsen leben mit den Kleinen, die Guten mit den Schlechten, was ist da Gutes zu erwarten? Die Weiterverbreitung des Fleckens des Lasters. — Und es gibt kein zweites Laster, welches sich mit gröfserer, blitzartigerer Schnelligkeit ausbreitet und mitteilt wie dieses" (S. 158). ... „In den Bewahr- und Besserungsanstalten gibt es Jünglinge, die so tief in die Wissenschaft des Bösen eingedrungen sind, dafs sie selbst vom durchtriebensten Schurken nichts mehr zu lernen brauchen. Diese Meister werden zu Häuptern einer wahren Maffia ... sie züchtigen, und häufig grausam, die Kameraden, die sich ihrem Willen nicht beugen wollen, sie zwingen den und jenen Knaben, sich zu unerhörten Gemeinheiten hinzugeben, sie erdenken schliefslich Diebstähle und Plünderungen für den Tag ihrer Rückkehr in das eigene Haus; sie schreiben und zeichnen Drohungen, schweinische Figuren, Zoten etc. auf die Mauern der Schlafsäle und Aborte.... Unter diesen Jünglingen bilden sich furchtbare Verbrechergesellschaften. ... Es wäre desgleichen und nicht wenig von den Unzuchten in jenen Anstalten (Besserungs- und Zwangserziehungshäuser) zu sprechen, die häufig mit wahren Bordellprogrammen und beziehungsweisen abgestuften Preislisten organisiert sind. Man findet zahlreiche Beispiele von urningitischer Liebe...." — Nachdem Ferriani sodann an dieser Stelle einen Fall aus einer modernen italienischen Zwangserziehungsanstalt mitgeteilt, wo es der Kräfte von vier starken Aufsehern bedurfte, um drei Knaben im Alter von 14 bis 17 Jahren, welche an einem jüngeren Genossen gewaltsam widernatürliche Unzuchtsakte vornahmen, von demselben loszureifsen und von einander zu trennen und wobei von dem ältesten Burschen den übrigen aus wütender Eifersucht mehrere schwere Verletzungen zugefügt wurden, fügt er hinzu: „Dieses sind die Besserungsorte, wohin die Kinder geschickt werden! Man wird mir entgegenhalten, dafs ähnliche Fälle sich nur selten ereignen. Vielleicht weit weniger selten, als man glaubt! Jedenfalls ist es aufser Frage, dafs das Verderbnis sich dort zuspitzt und mit schwindelerregender Schnelligkeit ausbreitet, dafs ferner die aus ihnen hervorgehenden jungen Menschen ein starkes Kontingent zu den Rückfälligen stellen, dafs die

Kindern, welche nach den Intentionen des Entwurfes und der bereits bestehenden neuesten Zwangserziehungsgesetze in diese Zwangshäuser zusammengepfercht werden müfsten und auf die geradezu kolossalen, einfach unerschwinglichen Kosten, welche ein solches „staatliches“ Erziehungswesen mit seinen in allen Bezirken zu errichtenden Kriminalpädagogien, seinem Personal und dem ganzen bureaukratischen Instanzenzuge von neuen Behörden bei wirklicher allgemeiner Durchführung verursachen würde!

Dies gesteht ja sogar der Bericht zum Entwurfe (S. 198) ausdrücklich ein, da er unter Hinweisung auf die diesfalls gemachten Erfahrungen sagt: „Dafs die Kosten sehr grofs sein werden, das ist nicht zu bestreiten. . . . Wie hoch der Kostenaufwand sich stellt, falls unsere Vorschläge Gesetz werden, und alles zur Ausführung derselben Erforderliche beschafft würde, das

---

dort als halb verdorben eingetretenen bald ganz verdorben sind und weniger arbeitslustig als je wieder herauskommen. Die in der Anstalt geschlossenen unheilvollen Freundschaften werden draufsen von neuem angeknüpft, und die in der Anstalt ausgeheckten, verbrecherischen Pläne zur Wirklichkeit, sobald man wieder die Luft des väterlichen Hauses atmet . . .“ (S. 326).

Zum Überflusse wollen wir noch einige von Ferriani mitgeteilte Aussprüche italienischer Staatsanwälte und Kriminalisten hier anfügen: „Wer mit unseren Besserungsanstalten vertraut ist, kann diese Wahrheit mit der Hand greifen: der gröfsere Teil der zu müfsiggängerischen Landstreichern oder zu Verbrechern gewordenen Kinder wurde es aus Ursachen, die unabhängig von ihrer natürlichen Neigung“ (Setti, discorso inaugurale, Rom 1894). „Die schlechtesten (unter den in der betreff. Periode angeklagten Jünglingen) waren seit kurzem aus dem Gefängnisse oder der Besserungsanstalt gekommen und nun schlimmere Bösewichte denn zuvor: Laster, Orgien, Müfsiggang und Messer, sie wurden zu Mördern aus brutaler Ruchlosigkeit“ (Rodaelli, Eröffnungsrede S. 36) — „die gegenwärtigen Bewahranstalten (Zwangserziehungsanstalten) sind Schulen des Verderbens“ (Ferriani, Eröffnungsrede).

„Die Besserungshäuser sind Höhlen der Ruchlosen“ (Lombroso, „les enfants en prison“ — G. Tonnel & H. Rollet) — „die Anstalten für die Erziehung und Besserung der verbrecherischen Minderjährigen sind nicht nur schlecht organisiert, sondern sind auch mehr zu deren weiterer Verderbung als zu ihrer Besserung geeignet“ (Pinsero, Scuola Positiva 1893).

Bezüglich der österreichischen Zwangsarbeitsanstalten, in welchen bisher auch die Zwangserziehung an Jugendlichen gröfstenteils vollzogen wird, sagt Markovich, Oberdirektor der Männerstrafanstalt Marburg (Juristenzeitung 1894, No. 13): „Die inneren Zustände der Landeszwangsanstalten sind geradezu unqualifizierbare und sind diese Institute die eigentlichsten Hochschulen des Verbrechens, und aus diesen Besserungsinstituten werden die zu Parias der Gesellschaft gewordenen Unglücklichen ohne Halt, elend und verachtet der Freiheit wiedergegeben.“

auch nur annähernd anzugeben, ist unmöglich. Bezüglich der Kostenfrage wird die ganze Angelegenheit ein Sprung ins Dunkle sein."

Wenn man bedenkt, dafs nach dem eigenen Zugeständnisse des Berichtes (S. 11) die Zahl der in Deutschland jährlich zu Gefängnisstrafen (im weiteren Sinne) verurteilten Kinder weit mehr als 100 000 beträgt, welche Angabe jedoch hinter der Wirklichkeit noch sehr zurückbleibt, und wenn man erwägt, dafs nach dem Entwurfe in den meisten dieser Fälle Zwangserziehung eintreten sollte, ja hinsichtlich der Kinder unter 14 Jahren eigentlich stets eintreten müfste, weil der Entwurf (§ 15) für solche Kinder gar keine andere Strafe kennt (!), und dafs hierzu auch noch alle, zwar noch unbescholtenen, aber angeblich oder wirklich verwahrlosten Kinder und endlich auch noch sogar alle jene Kinder kommen sollen, bei denen eine sittliche Verderbnis oder Verwahrlosung blofs „zu befürchten" ist, — so kann man sich ungefähr eine Vorstellung davon bilden, welche fast unübersehbaren Massen von Kindern man der staatlichen Zwangserziehung unterziehen und welche Unzahl von neuen Zwangserziehungs- und Besserungsgefängnissen man für sie errichten müfste, wenn dieser Entwurf, was glücklicherweiser vorläufig unmöglich ist, wirklich in seiner ganzen Intention und Ausdehnung zur Durchführung gelangen sollte.[1]

[1] Man beruft sich allerdings zur Rechtfertigung der Einführung dieses Zwangserziehungssystemes auf dem Kontinente auf die angeblich günstigen Erfolge, welche mit den in den letzten drei Jahrzehnten in England errichteten Reformatory- und Industrial-Schools erreicht worden sein sollen. Wir gestehen nun gerne zu, dafs der in der modernen Gesetzgebung so auffallend sich bethätigende Nachahmungstrieb eine gewisse Berechtigung hat; andererseits aber birgt das Bestreben, Einrichtungen, welche in dem einen Lande mit Rücksicht auf ganz besondere Eigentümlichkeiten und sociale Verhältnisse vielleicht berechtigt sind und nicht entbehrt werden können, ohne weiteres auch in anderen Staaten anzuwenden, gewifs sehr grofse Gefahren in sich und hat thatsächlich nicht selten bereits grofses Unheil angerichtet. Und das trifft unseres Erachtens auch hier zu. Die socialen Zustände in England sind überhaupt keine derartigen, dafs eine Nachahmung der dortigen Institutionen an sich empfehlenswert wäre; vielmehr handelt es sich bei den vielgepriesenen socialpolitischen Mafsnahmen daselbst meistens eben wesentlich nur um unvermeidliche Ausnahmemafsregeln gegen ganz abnormale sociale Mifsstände, die, wie es scheint, in nicht allzu ferner Zeit in einer um so entsetzlicheren Weise an den Tag treten werden, je länger und je rücksichtsloser sie bisher unter der Decke eines puritanischen Pharisäismus verborgen wurden.

Wir behalten uns vor, die rechtlichen Grundlagen sowie die Wirksamkeit und Bedeutung dieser neuen englischen Zwangserziehungsanstalten sowie der sog. Workehouses seinerzeit etwas näher zu betrachten und

Staunenswert aber ist die Art und Weise, wie die Motive, die Mifserfolge der bisherigen staatlichen Besserung und Zwangserziehung anerkennend, den hieraus sich ergebenden Einwand zu entkräften suchen, indem sie erklären (S. 104): „Wenn es heute so viele gibt, welche Gegner der Zwangserziehung sind, weil sie bei uns in Deutschland manche Mifserfolge sehen, so richten sie die Gegnerschaft nur an die falsche Adresse. Die staatliche Erziehung bringt gute Früchte, wenn wir in Deutschland nur erst von Staatswegen werden erziehen gelernt haben!“ — Das ist gewifs überraschend. Seit nahezu 200 Jahren üben sich die modernen Staaten in stets wachsendem Mafse in der Besserung und Erziehung von Staats- und Kriminalwegen in allen möglichen Sorten von Gefängnissen, Zucht- und Besserungshäusern und sonstigen Zwangserziehungsanstalten, so dafs man doch annehmen sollte, dafs sie es zu einer wahren Meisterschaft wenigstens in der Kriminalpädagogik gebracht haben; und jetzt stellt sich heraus, dafs dieser Staat es noch gar nicht einmal versteht, sondern erst lernen mufs, obwohl er thatsächlich bereits Millionen von unglückseligen Kindern — zu Verbrechern „erzogen“ und so die Kriminalität und die abscheulichsten Laster zu einer bisher ungeahnten Entwicklung und Blüte gebracht hat! —

---

wollen hier nur darauf hinweisen, dafs, von allem anderen abgesehen, die Zahl der in diesen Anstalten eingeschlossenen Kinder auch heute noch gegenüber der Gesamtbevölkerung und der enormen Zahl der gänzlich verlassenen oder wirklich verbrecherischen Kinder in London allein relativ eine geringe ist, und dafs ferner diese englischen Anstalten zunächst durchaus von privaten Personen oder Vereinen errichtet wurden, und die Zwangserziehung erst später auf Grund dieser bereits bestehenden Privatanstalten gesetzlich geregelt wurde, während in anderen Ländern, wie jetzt in Deutschland, das Gegenteil stattfindet, indem daselbst Zwangserziehungsgesetze in der gröfsten Ausdehnung beantragt und erlassen werden, ohne dafs auch nur ein Ansatz zur wirklichen Errichtung solcher Anstalten vorhanden wäre, und noch bevor man die bereits früher erlassenen anderweitigen Reformgesetze auf diesem Gebiete auch nur halbwegs durchgeführt hat. Man möge in Deutschland vorerst den seit mehr als 3 Jahrzehnten in Gesetzeskraft bestehenden Art. 57 des Reichsstrafgesetzbuches, demzufolge alle Freiheitsstrafen an Kindern in besonderen Anstalten oder Räumen zu vollziehen sind, zur wirklichen Ausführung bringen und alle jene besonderen Jugendgefängnisse und zwar mit Einzelhaft errichten, welche erforderlich wären, um dieser Gesetzesbestimmung bezüglich aller jener in Deutschland jährlich wegen Verbrechen oder Vergehen verurteilten 40 000 bis 50 000 Kinder und der wegen blofser Übertretungen etc. verurteilten mehr als 100 000 Kinder zu entsprechen. Denn dadurch, dafs man, wie bisher, einige Renommieranstalten errichtet, in denen einige wenige Hundert von Jugendlichen ihre längeren Freiheitsstrafen abbüfsen können, ist gewifs weder dem Gesetze genügt, noch sonst etwas erreicht. — Hic Rhodus, hic salta!

Werfen wir nunmehr noch einen Blick auf das Gesamtbild des Entwurfes zurück, so wird uns noch ein weiterer Grund offenbar, aus welchem derselbe, abgesehen von dem Wohlklange, die Bezeichnung „staatliche Erziehungsanstalten" gewählt haben mochte. Denn die bisherigen Zuchthäuser, Besserungs- und Korrektionshäuser waren schon ihrem Namen nach für solche Personen bestimmt, an denen im strafrechtlichen Sinne etwas zu „bessern" erschien, d. h. welche sich wenigstens irgend einer strafbaren Handlung bereits schuldig gemacht hatten. Nunmehr aber soll sich die Kriminalpädagogik nach dem Entwurfe auch auf noch gänzlich unbescholtene Kinder erstrecken, an denen daher strafrechtlich gar nichts zu bessern, ja selbst eine etwaige sittliche Verwahrlosung nur erst zu „befürchten" ist; solche Kinder aber kann man natürlich nur „erziehen", und deshalb mufs man jetzt „staatliche Erziehungsanstalten" errichten, in denen die bereits abgestraften oder verwahrlosten Kinder „gebessert", die noch unverdorbenen aber lediglich „staatlich erzogen" werden, ganz so, wie in den alten „Zucht- und Waisenhäusern" die Verbrecher gebessert, die kindlichen Zöglinge und Waisenkinder aber erzogen und dann als vollendete Züchtlinge aus diesen Treibhäusern des Lasters und Verbrechens entlassen und der Menschheit wiedergeschenkt wurden.

Es ist sehr bezeichnend, dafs selbst Dr. Aschrott, ein hervorragender Anhänger der Zwangserziehung, in seiner Schrift „die Behandlung der verw. und verbr. Jugend" S. 45, ausdrücklich zugesteht, „dafs es sich nicht bestreiten lasse, dafs der Mafsregel der staatlich überwachten Erziehung ein gewisser socialistischer Zug beiwohne". — Es ist daher auch begreiflich, dafs der Bericht zum Entwurfe (S. 169) sich gegen diesen Verdacht zu verteidigen sucht; er thut es mit der kurzen Bemerkung, dafs „es sich bei der Zwangserziehung um ein Recht des Staates handle, die socialistische Kindererziehung durch den Staat überhaupt etc. aber wesentlich eine Pflicht des Staates gegen den Einzelnen sei". — Wir wollen auf diese mehr als rätselhafte Unterscheidung und Begründung nicht näher eingehen. Aber abgesehen von der Erwägung, dafs es praktisch ziemlich gleichgültig zu sein scheint, ob der Staat den Eltern ihre Kinder wegnimmt, weil er dies für sein Recht oder weil er es für seine Pflicht ansieht, möchten wir uns doch die Frage erlauben: Wo, seit wann und aus welchem Titel hat der Staat dieses angebliche neue „Recht" der allgemeinen zwangsweisen Kindererziehung in seinen Gefängnissen und Zwangsanstalten? Wenn wirklich der einzige Unterschied zwischen dem modernen Staate und dem

künftigen socialistischen Staate der sein soll, dafs jener dasjenige als sein „Recht“ sich anmafst und ausübt, was dieser als seine „Pflicht“ ansehen und thun wird, dann wäre es selbst noch fraglich, ob bei einer derartigen traurigen Alternative nicht doch noch der socialistische Staat vorzuziehen sei.

Ja, sagen wir es gerade heraus, und alle Beschönigungen werden uns darüber nicht täuschen: Die Tendenzen, welche diesem Gesetzentwurfe zu Grunde liegen, sie führen nicht etwa blofs zum Socialismus, nein, sie sind bereits der in Ausführung gebrachte gefährlichste Staatssocialismus bzw. Kommunismus. Die gemäfsigteren Socialisten unserer Zeit würden wahrscheinlich selbst zuerst protestieren und sich besorgt nach ihren Kindern umsehen, wenn dieser Gesetzentwurf wirklich und allgemein durchgeführt werden sollte. Dieser Gesetzentwurf ist nur ein weiterer Schritt in dem Prozesse der Auflösung und Atomisierung der menschlichen Gesellschaft durch Hinwegreifsung der letzten rechtlichen Schutzwehren, welche wenigstens die unentbehrlichste und wichtigste Grundlage der Gesellschaft, nämlich die Familie, bisher noch vor gänzlicher Auflösung bewahrten. Diese so schön klingenden Worte „staatlich überwachte Erziehung“, „staatliche Erziehungsanstalten“, „Centralerziehungsbehörden“, „Erziehungsämter, Ausschüsse und Vertrauensmänner“ etc. etc., sie führen eine vielsagende, bedeutsame Sprache; sie belehren uns, dafs wir uns nunmehr an einem überaus folgenschweren Wendepunkte der socialen Entwicklung befinden, und lassen uns nur zwei Möglichkeiten offen: entweder wir kehren, so lange es noch Zeit ist, schleunigst und energisch zu jenen Grundsätzen zurück, auf denen unsere derzeitige christliche Kultur entstanden ist und einzig beruht; — oder wir lassen uns endgültig von den Vertretern jener neuen und mit der bisherigen Entwicklung des Menschengeschlechtes durchaus unvereinbaren Lehren mit fortreifsen und machen, um mit dem Berichte zu reden, den unheimlichen „Sprung ins Dunkle“, auf jene abschüssige Bahn, von der es für den Einzelnen wie für die Gesamtheit keine Rückkehr mehr gibt, und die mit der Staatsomnipotenz des modernen „Rechtsstaates“ und der Auflösung der gesellschaftlichen Organisation beginnt, mit Socialismus fortsetzt und mit der alten Sklaverei im neuen Heidentume endet.

Es war gewifs keine übertriebene Furcht oder Schwarzseherei, wenn der Reichsgerichtsrat Dr. Mittelstädt schon vor zwei Jahrzehnten[1] angesichts des rapid um sich greifenden und

[1] „Gegen die Freiheitsstrafen“ 1879, S. 88.

anwachsenden Gefängnis- und Zuchthauswesens so nachdrücklich vor dem „ruere in servitium" warnte. Es bewahrheitet sich eben die alte Erfahrung, dafs das positive Christentum und die wahre Freiheit und Menschenliebe untrennbar und identisch sind; wie es im Altertume keine wirkliche Freiheit und Humanität gab und auch jetzt noch bei den mohammedanischen und heidnischen Völkern keine solche gibt, wenn man nicht etwa das Recht, mit seinen Sklaven zu treiben und zu thun, was einem beliebt, so nennen wollte, — so wird es auch künftig keine Freiheit mehr geben, wenn die moderne Gesellschaft fortfahren sollte, die letzten Reste der positiven Religion und der christlichen Grundsätze über Bord zu werfen.

VII.

Diese Abhandlung sollte unserer ursprünglichen Absicht gemäfs bereits mit den obigen kritischen Betrachtungen ihr Ende erreichen, da wir uns einerseits zu positiven Vorschlägen nicht für berufen erachteten, andererseits aber der Meinung waren, dafs die positiven Schlufsfolgerungen aus dem in Form der Kritik Vorgebrachten sich eigentlich von selbst ergeben.

Allein nachdem uns von einigen Gelehrten der Vorwurf gemacht worden ist, dafs wir uns auf eine stets leichte, rein negative Behandlung des vorliegenden Gegenstandes beschränken und nicht im stande seien, an Stelle der von uns bekämpften, bestehenden oder beabsichtigten kriminalpädagogischen Einrichtungen etwas Anderes, Besseres zu setzen, so wollen wir nunmehr auch noch versuchen, den Gesetzen und Entwürfen der modernen Besserungstyrannen unsere eigenen, unmafsgeblichen Vorschläge in positiver Form entgegenzustellen, bzw. in kurzen Thesen anzudeuten, — Vorschläge, mit denen wir, wie manche aus den verschiedensten Gesellschaftskreisen, wie von Gelehrten uns zugekommene Zustimmungserklärungen darthun, doch nicht ganz allein stehen.

I. Bei Kindern, welche das vierzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet haben, ist jede wie immer geartete polizeiliche[1] oder strafgerichtliche Verfolgung auszuschliefsen. Anzeigen wegen der von solchen Kindern begangenen strafbaren Handlungen sind an das zuständige Vormundschaftsgericht zu richten, welches die Anzeige, wenn dieselbe, sei es wegen der zu grofsen Jugend des Angezeigten, z. B. wenn derselbe noch nicht einmal schulpflichtig sein sollte, oder wegen der auffallenden

[1] vorbehaltlich gewisser ganz specieller Ausnahmen.

Geringfügigkeit der inkriminierten Handlung oder, weil im konkreten Falle die häusliche Züchtigung als vollkommen hinreichend erscheint, zu einer weiteren Amtshandlung offenbar nicht geeignet ist, zurücklegt, im anderen Falle aber die Untersuchung summarisch durchführt und nach Feststellung des Thatbestandes die Akten an die kompetente Schulbehörde (in Österreich an den Bezirksschulrat, event. die betreffende Mittelschuldirektion) zur entsprechenden Züchtigung des schuldigen Kindes abzutreten hat.

Die Schulbehörde kann in solchen Fällen aufser den ihr bereits im allgemeinen zustehenden gesetzlichen Strafmitteln auch noch folgende Strafen anwenden:

1. eine angemessene körperliche Züchtigung durch Rutenstreiche bzw. Stockhiebe,

2. strenge Einzeleinsperrung in den Schulkarzer (nicht etwa in ein Schulzimmer) in der Dauer von einer Stunde bis höchstens fünf Tagen, welche nach Mafsgabe der Umstände, insbesondere bei auffallender Roheit der begangenen Handlung mit strengem Fasten, hartem Lager und entsprechender körperlicher Züchtigung nachdrücklich zu verschärfen ist. — Bei Vorhandensein der gesetzlichen Voraussetzungen (siehe These III) kann vom Vormundschaftsgerichte die Einschliefsung des betreffenden Kindes in eine Zwangserziehungsanstalt angeordnet werden.

II. Kinder und jugendliche Personen vom vollendeten 14. bis zum vollendeten 18. Lebensjahre unterliegen den allgemeinen strafgesetzlichen bzw. polizeilichen Bestimmungen, jedoch mit der Beschränkung, dafs bei ihnen

1. auch die blofs polizeilichen Übertretungen ausschliefslich vor den Gerichten zu untersuchen und zu bestrafen sind, und

2. sowohl bei den nach dem Strafgesetze strafbaren Handlungen als auch bei den Übertretungen der Polizeivorschriften nur bestimmte specielle Strafmittel angewendet werden dürfen. Diese bei jugendlichen Delinquenten von den Gerichten ausschliefslich zu verhängenden Strafen sind:

a) Verweis mit Übergabe an die häusliche Züchtigung,
b) Geldstrafen,
c) körperliche Züchtigung (Rutenstreiche),
d) sehr strenge, aber kurze Einzelhaft, in der Dauer von 12 Stunden bis höchstens 60 Tagen, verschärft mit strengem Fasten und hartem Lager, und zwar etwa in der Art, dafs bei einer Strafdauer von weniger als 10 Tagen auf jeden zweiten Tag, bei einer Haftdauer von 10 bis 20 Tagen auf jeden dritten

Tag und bei einer Dauer von mehr als 20 Tagen auf jeden vierten Tag ein strenger Fasttag und hartes Lager entfallen. In besonderen Fällen, besonders bei allen Roheits- und Unzuchtsdelikten, wäre auch noch eine angemessene, aber empfindliche körperliche Züchtigung hinzuzufügen.

e) Eine Ausnahme von den sub a—d angeführten Bestimmungen über die besonderen Strafmittel hätte lediglich dann einzutreten, wenn es sich um gewisse besonders schwere und gemeingefährliche Verbrechen oder um solche jugendliche Delinquenten handelte, welche bereits einmal wegen eines Verbrechens oder wenigstens dreimal wegen Vergehen oder Übertretungen gegen das Strafgesetz vorbestraft sind, in welchen Fällen die allgemeinen Strafbestimmungen, und zwar auch hinsichtlich der Todesstrafe, Platz zu greifen hätten.

III. Zwangserziehung kann verhängt werden über Kinder und jugendliche Personen vom vollendeten 10. bis zum vollendeten 18. Lebensjahre, wenn dieselben sich gewisser schwerer Verbrechen oder in mehreren Fällen gewisser besonders gemeingefährlicher Vergehen und Übertretungen gegen das Strafgesetz schuldig gemacht haben, und wenn überdies die unmittelbare und durch konkrete Thatsachen erwiesene Gefahr vorliegt, daſs dieselben bei weiterer Belassung in der elterlichen oder sonstigen bisherigen Pflege die strafbaren Handlungen wiederholen und so die öffentliche Sicherheit gefährden würden. Die Zulässigkeit dieser Zwangserziehung wäre auszusprechen bei Delinquenten vom vollendeten 14. bis zum vollendeten 18. Lebensjahre durch das Urteil des kompetenten Strafgerichtes, bei Kindern unter 14 Jahren aber durch die rechtskräftige Entscheidung des Vormundschaftsgerichtes, bzw. wenn dieses ein Einzelgericht ist, durch die Entscheidung des demselben vorgesetzten Gerichtshofes erster Instanz.[1]

In die für den Vollzug dieser strafrechtlichen Zwangserziehung bestimmten besonderen Anstalten dürften andere als die rechtskräftig zur Zwangserziehung verurteilten Kinder unter keiner Bedingung, auch nicht über Begehren der Eltern aufge-

[1] Es sollte doch als selbstverständlich erachtet werden, daſs eine so folgenschwere Entscheidung über die Freiheit einer, wenn auch noch jugendlichen Person und über die wichtigsten Rechte der Eltern nicht einem Einzelrichter oder politischen Funktionär der untersten Instanz anvertraut werden kann, wie es der Entwurf beantragt, sondern dem Gerichtshofe erster Instanz vorbehalten bleiben muſs, wie es z. B. § 83 der österr. Jurisdiktionsnorm bezüglich der wichtigeren vormundschaftsbehördlichen Verfügungen bestimmt.



nommen werden. Die Leitung dieser Anstalten wäre, wo thunlich, religiösen Genossenschaften anzuvertrauen.

Nachdem endlich diese strafrechtliche Zwangserziehung zunächst lediglich den Rechtsgrund und die Bestimmung hat, jenen Gefahren vorzubeugen, welche durch die dem jugendlichen Alter als solchem hinsichtlich der strafrechtlichen Verfolgung bzw. der zulässigen Strafmittel gewährte Ausnahmestellung in einzelnen besonderen Fällen für die öffentliche Sicherheit entstehen könnten, so hat sie spätestens mit dem Eintritte jenes Alters zu enden, mit welchem diese Privilegien des jugendlichen Alters hinwegfallen, d. h. nach unseren Vorschlägen mit dem vollendeten 18. Lebensjahre.[1]

---

[1] Die strafrechtliche Behandlung der Erwachsenen gehört an sich nicht in den Rahmen dieses Aufsatzes. Da dieselbe aber mit dem hier behandelten Gegenstande doch in einem gewissen Zusammenhange steht, wollen wir auch in dieser Hinsicht unsere Vorschläge kurz andeuten, welche, im kontradiktorischen Gegensatze zu den Bestrebungen der Besserungstheorie, einzig und allein die Einschränkung der rapid wachsenden Kriminalität und den Schutz der Rechtsordnung im allgemeinen sowie die Beschränkung bzw. die Verhinderung eines noch weiteren Überhandnehmens und Anwachsens der heutigen abominablen Gefängnis- und Arrestwirtschaft im besonderen zum Ziele haben.

An Stelle der heute üblichen komplizierten Strafensysteme mit ihren Dutzenden von theoretisch verschiedenen, aber praktisch zusammenfallenden Haftarten wären die strafbaren Handlungen im allgemeinen nur in zwei Klassen zu teilen. In die erste Klasse wären die eigentlichen Verbrechen im früheren strengen Sinne des Wortes, d. h. alle jene strafbaren Handlungen einzureihen, welche entweder durch ihre Gröfse und Gemeingefährlichkeit, oder durch die öftere Wiederholung oder durch den ihnen durch die religiös-sittlichen Anschauungen des Volkes mit Recht beigelegten entehrenden Charakter qualifiziert sind, z. B. Landesverrat, Mord, Raub, Unzuchtsverbrechen, Wucher, schwere Betrugs- und Eigentumsdelikte u. s. w. Als Strafmittel für diese Verbrechen im technischen Sinne des Wortes wären anzuwenden die Todesstrafe, eventuell die Deportation und an Stelle der heutigen langjährigen Zuchthausstrafen lediglich die schwere, aber verkürzte Strafknechtschaft im eigentlichen Sinne, d. h. Anhaltung in strenger Haft, etwa bis zur Maximaldauer von 10 Jahren, verbunden mit schweren und niedrigen öffentlichen Arbeiten, wie Wildbach- und Flufsregulierungen, Kanalisationsbauten, Kanal- und Strafsenreinigung, bei besonders gesundheitsschädlichen Bergwerksbetrieben, bei Fortifikationsbauten und Erdarbeiten u. s. w.; für den Notfall wäre die im allgemeinen für solche Sträflinge bewährte englische Tretmühle entsprechend anzuwenden. Absolut auszuschliefsen wären alle industriellen oder sonstigen Arbeiten, durch welche der freien Arbeit eine erhebliche Konkurrenz bereitet werden könnte.

Für alle übrigen Delikte wären neben den sonstigen üblichen Strafmitteln die bisherigen Gefängnisstrafen in möglichst vereinfachter Form beizubehalten, jedoch nach Thunlichkeit einerseits zu verkürzen, andererseits aber durch geeignete Verschärfungen intensiver und

IV. Da ferner die bisherige traurige Erfahrung lehrt, dafs selbst die durchaus ungenügenden, bisher zum Schutze der inhaftierten Kinder erlassenen spärlichen Bestimmungen infolge der Indolenz und der rein mechanischen, rücksichtslosen Amtierung vieler Exekutivorgane fast niemals zur wirklichen Durchführung gelangten und gelangen und in der Praxis meistens ganz ignoriert oder hinweginterpretiert werden, besonders wenn sich etwa gar noch einige kleinere Ungelegenheiten oder Schwierigkeiten ergeben, welche der Ausführung derselben entgegenstehen,[1] — und da diese Gefahr auch besonders infolge der durch viele Jahrzehnte mit stillschweigender Einwilligung bzw. Duldung der höchsten Aufsichtsorgane allgemein in allen Staaten in Übung gewesenen und tief eingewurzelten gewissenlosen Behandlung der jugendlichen Häftlinge heute überaus naheliegt: so wäre es unbedingt notwendig, jede gegen die Bestimmungen des Gesetzes erfolgende Einschliefsung von Kindern in die Gemeinschaftshaft der gewöhnlichen Gefängnisse und Arreste oder in eine Zwangserziehungsanstalt an den schuldtragenden richterlichen und Exekutiv-Organen nach Analogie der §§ 344, 345 des Deutschen Strafgesetzbuches als besonderes Amtsvergehen zu verfolgen und mit entsprechender schwerer Strafe zu belegen.

Zur Begründung dieser Vorschläge glauben wir uns vorläufig mit dem Hinweise auf die früheren Ausführungen dieser Abhandlung begnügen zu können und wollen daher, um die Geduld unserer Leser nicht allzusehr in Anspruch zu nehmen, nur noch einige kleine Bemerkungen hinzufügen.

Was zunächst die Ausschliefsung nicht nur der strafgerichtlichen, sondern ganz besonders auch jeder polizeilichen Verhängung von Haftstrafen über Kinder unter 14 Jahren anbetrifft, so liegt deren Notwendigkeit klar zu Tage. Denn wenn schon das ordentliche strafgerichtliche Verfahren, welches doch wenigstens in formeller Hinsicht Garantieen für die hinreichende Feststellung der That und Schuldfrage bietet, für solche Kinder

---

wirksamer, d. h. abschreckender zu gestalten. Junge Personen von 18 Jahren aufwärts, bei denen die Gefahr einer Demoralisation, wenn auch nicht in solchem Grade wie bei Kindern, immerhin doch sehr naheliegt, wären in erster Reihe nach Möglichkeit in Einzelhaft zu halten, ebenso die weiblichen Gefangenen überhaupt, weil bei diesen diese Gefahr erfahrungsgemäfs auch bei vorgerücktem Alter noch sehr grofs ist.

[1] Wir verweisen diesbezüglich z. B. auf das bereits oben erwähnte Schicksal des gesetzlich noch vollkommen zu Recht bestehenden § 270 und 272 des österr. St.-G., des § 57 Abs. 6 des Deutschen St.-G.-B. u. s. w.

ungeeignet und verderblich ist, so gilt dies in noch ungleich höherem Grade von dem summarischen und infolgedessen oft ziemlich subjektiven, um nicht zu sagen willkürlichen polizeilichen Strafverfahren, welches durch keine gesetzlichen Prozefsvorschriften beengt und kontrolliert wird. Es geht durchaus nicht an, dafs man die ordentliche strafgerichtliche Verfolgung unmündiger Kinder ausschliefst und dieselben dafür im kurzen Polizeiwege zu Gefängnisstrafen verurteilt, welche erfahrungsgemäfs oft noch länger sind, als die Strafen, welche den betreffenden Kindern für dieselben Handlungen von dem ordentlichen Gerichte zubemessen worden wären, und die sodann entweder doch wieder nur in den gewöhnlichen Gerichtsgefängnissen oder in den womöglich noch verderblicheren Polizeigefangenhäusern oder Kommunal- und Schubsarresten vollzogen werden. Wir müssen daher aufs entschiedenste gegen die mitunter zu Tage tretenden Bestrebungen protestieren, durch welche die schon heute so unheilvoll wirkenden polizeilichen Haftstrafen an Kindern noch vermehrt werden sollen; wir müssen dagegen protestieren, dafs man lediglich die strafgerichtliche Verfolgung von Kindern ausschliefse und das übrige der Polizei überlasse, wie es der deutsche und österreichische Entwurf und viele geltende neuere Strafgesetze thun. Wenn überhaupt von einer Reform in dieser Hinsicht ernstlich die Rede sein soll, so mufs bereits im Strafgesetze selbst auch jede polizeiliche Gefängnisstrafe an Kindern für unbedingt unzulässig erklärt werden; geschieht dies nicht, so ist alles übrige eben nur ein täuschender Humbug![1]

Auf ähnlichen Erwägungen beruht die von uns beantragte Übertragung der polizeilichen (politischen) Strafrechtspflege bezüglich der Kinder und jugendlichen Personen im Alter von 14 bis 18 Jahren an die ordentlichen Strafgerichte, da eben solche noch kaum den Kinderschuhen entwachsene jugendliche Beschuldigte in vielen Fällen noch nicht die genügende Reife und Fähigkeit besitzen, ihre Interessen vor der Behörde selbständig entsprechend zu wahren und auch von ihren Eltern oder sonstigen Vertretern nur allzu oft im Stiche gelassen werden,[2]

---

[1] Damit soll jedoch das Recht der Polizeibehörde, suppletorisch in gewissen Fällen, z. B. bei Kindern, welche aus irgend welchen Ursachen überhaupt keine öffentliche Schule besuchen, eine angemessene körperliche Züchtigung zu verhängen, nicht ausgeschlossen werden.

[2] Der Verfasser dieses Artikels erinnert sich eines heiteren Falles aus seiner Strafpraxis, in welchem der Offo-Verteidiger eines wegen eines angeblichen Sittlichkeitsverbrechens vor den Schwurgerichtshof gestellten vierzehnjährigen Knaben nach Schlufs des Beweisverfahrens erklärte, dafs die Schuldfrage ohnehin erwiesen sei und dafs er sich daher sein

und daher das blofs polizeiliche Verfahren aus den oben angedeuteten Gründen für sie nicht geeignet erscheint. Selbstverständlich aber dürfte sich diese Bestimmung nur auf die Kompetenz, das Verfahren und die Strafmittel beziehen, nicht aber auf die Rechtsfolgen des Straferkenntnisses.

Bei Bestimmung der für Kinder zulässigen Strafmittel hatten wir zunächst lediglich den ersten und wesentlichen Zweck der staatlichen Strafe im Auge: die Aufrechthaltung der öffentlichen Rechtsordnung und Rechtssicherheit. Die Strafen waren daher so zu gestalten, dafs sie eine den Folgen der heutigen modernen Strafen entgegengesetzte Wirkung erzielen. Denn die heute in Anwendung kommenden kurzen und längeren Freiheitsstrafen entsittlichen die Jugend geistig und körperlich und vernichten jedes Ehr- und Schamgefühl in derselben, — wirken erschlaffend und entnervend, — erziehen zur Trägheit und Landstreicherei und vernichten jeden Antrieb zu ehrlicher, besonders beschwerlicher Arbeit, — begründen die für das folgende Leben meist so überaus verhängnisvollen und verderblichen intimen Bekanntschaften mit älteren oder erfahreneren und verkommeneren Sträflingen, — vernichten durch den gänzlichen Mangel von Ernst und Strenge die Scheu vor der Kriminalität und der staatlichen Strafe überhaupt sowohl bei dem jugendlichen Häftling selbst als auch bei seinen Spiel-, Schul- oder Arbeitsgenossen, denen er nach seiner Entlassung stolz schildert, wie es im Gefängnisse aussehe, wie lustig es dort zugehe und wie wenig es zu fürchten sei, — und locken daher besonders die Jugend zur Begehung von strafbaren Handlungen geradezu an. Demgemäfs war daher bei Auswahl der von uns vorgeschlagenen Strafmittel in erster Reihe ausschliefslich darauf Rücksicht zu nehmen, dafs dieselben vor allem jede, wenigstens jede direkte Entsittlichung, besonders jede Verführung oder gewaltsame Mifsbrauchung zur Unzucht sowie die Begründung verbrecherischer Bekanntschaften und jede Unterweisung im Verbrechen absolut ausschliefsen bzw. unmöglich machen, — dafs sie ferner geeignet seien, den jugendlichen Wildfängen oder Übelthätern in ernster und empfindlicher Weise zum lebhaften Bewufstsein zu bringen, dafs die von ihnen

---

Plaidoyer für die Straffrage vorbehalte. — Er kam jedoch glücklicherweise nicht dazu, bei Beratung über die Strafe sein Rednertalent leuchten zu lassen, weil die Geschworenen nach kurzer Beratung die Schuldfrage — wie es vorauszusehen war und mit vollem Rechte, — einstimmig verneinten, und der Angeklagte infolgedessen sofort freigesprochen wurde, zur nicht geringen Erheiterung des Gerichtshofes selbst sowie des ausschliefslich aus Juristen bestehenden schadenfrohen Auditoriums.



verletzte Rechtsordnung noch vollkommen aufrecht bestehe, dafs es ganz vergeblich und sehr gefährlich sei, dieselbe durchbrechen zu wollen, und dafs ein weiteres Auflehnen gegen dieselbe wieder überaus empfindliche Folgen nach sich ziehen würde, — dafs sie endlich zu diesem Behufe dem vorwiegend sinnlichen Charakter der Jugend angemessen seien und die einmal bestraften Kinder mit einem nachhaltigen Schrecken und Abscheu vor jeder staatlichen Strafe und allem, was damit zusammenhängt, erfüllen.

Zu diesem Zwecke aber war die Heranziehung der körperlichen Züchtigung als besonderen Strafmittels für jugendliche Delinquenten unentbehrlich. Das Hauptmerkmal unserer Zeit — im Gegensatze zum „barbarischen“ Mittelalter, — ist ja eben ihre übergrofse, fast ausschliefsliche Hinneigung und Leidenschaft für sinnliche Genüsse und Freuden, wogegen sie einen mitunter geradezu komischen und für naturwüchsigere, noch etwas kräftiger geartete Naturen ganz unverständlichen Abscheu vor allen, selbst den harmlosesten sinnlichen Übeln und Schmerzen hegt, so dafs sie im allgemeinen bereit ist, selbst die höchsten geistigen und sittlichen Güter preiszugeben, wenn dies notwendig erscheint, um irgend ein begehrtes sinnliches Gut zu erlangen oder einem gröfseren sinnlichen Schmerze zu entgehen. Dieses sinnliche Wesen tritt uns ja mehr oder weniger auf fast allen Gebieten des socialen und wissenschaftlichen Lebens entgegen und hat ja eben besonders auf dem Gebiete des Strafrechtes grofsen Einflufs geübt und dazu geführt, die in erster Reihe sinnlich empfindlichen Strafmittel, wie die Todesstrafe, die körperliche Züchtigung u. s. w., als „barbarisch“ zu beseitigen oder wenigstens möglichst einzuschränken, von den Gefängnissen alle sinnlichen Übel nach Möglichkeit ferne zu halten und dieselben so bequem, gesundheitszuträglich zu gestalten, als es die vorhandenen Mittel erlaubten, ja sie sogar mit besonders nahrhafter Kost, mit Bibliotheken, elektrischer Beleuchtung, bequemen Betten, allen möglichen sinnreichen Vorrichtungen für Reinlichkeit und Ventilation, mit luxuriös ausgestatteten Werkstätten, Musikkapellen und Gärten zu versehen, während man für die daselbst sich vollziehende und allgemein herrschende sittliche Demoralisation nur ein Achselzucken übrig hat.

Der Charakter der Jugend aber ist an sich schon ein vorwiegend sinnlicher und mufs es ja naturgemäfs sein; umsomehr tritt daher dieses ausschliefslich sinnliche Empfinden dem Zeitcharakter gemäfs bei der modernen Jugend hervor, und zwar in einer wirklich abnormen und besorgniserregenden Weise. Wenn man aber eine Strafe wirksam gestalten will, so mufs man doch

offenbar eben zu jenen Übeln als Strafmitteln greifen, welche dem zu Bestrafenden wirklich als empfindliche, schwere Übel erscheinen und eben vor allem jenen Lustgefühlen entgegengesetzt sind, welche ihn zur Begehung der zu bestrafenden Handlung verleitet haben. Diese die strafbare Handlung motivierenden Affekte aber sind bei der Jugend doch fast ausschliefslich rein sinnliche, und deshalb mufs auch die Strafe ein in erster Reihe sinnlich lebhaft empfindliches Übel sein; ein solches Strafübel aber ist bei der Jugend eben vor allem die körperliche Züchtigung, mögen nun die Prügel in dieser oder jener Art erteilt und benannt werden. So war es seit Menschengedenken, so ist es und so wird es trotz aller rationalistischen und evolutionistischen Tiraden auch in Zukunft sein, so lange eben der Mensch Mensch bleibt, d. h. aus Geist und Körper besteht und, — wie es in dem derzeitigen Leben und in der natürlichen Ordnung der Fall ist, — in allen seinen Thätigkeiten sowohl sinnlicher wie intellektueller Natur ausschliefslich auf die durch die körperlichen Sinne empfangenen Eindrücke angewiesen ist, und seine ganze natürliche Erkenntnis durch die Sinne vermittelt wird.

Was endlich die von uns beantragte Einzelhaft bei Jugendlichen anbelangt, so würde dieselbe mit Rücksicht auf die relativ sehr kurze Dauer und die engen Grenzen, innerhalb welcher sie zur Anwendung zu kommen hätte, schon mit den derzeit vorhandenen Mitteln leicht durchzuführen sein, ohne dafs es im allgemeinen besonderer Investitionen und Kosten bedürfte, da ja die Einschliefsung von Kindern unter 14 Jahren in die öffentlichen Gefängnisse nunmehr gänzlich entfallen, jene der Jugendlichen von 14 bis 18 Jahren aber infolge der Zulässigkeit anderer Strafmittel wesentlich eingeschränkt würde und überdies infolge des Wegfallens des entsittlichenden Einflusses des Gefängniswesens sowie der wirksameren und empfindlicheren Beschaffenheit der anzuwendenden Strafmittel in absehbarer Zeit ein gewifs nicht unbedeutender Rückgang der Kriminalität sowohl hinsichtlich der jugendlichen als indirekt auch der erwachsenen Verbrecher sich geltend machen, und so die Gefängnisverwaltung erheblich entlastet werden würde. — Um die Durchführung dieser Einzelhaft besonders für die Übergangsperiode zu erleichtern, würde es sich empfehlen, — wie auch der deutsche Entwurf, allerdings aus ganz anderen Gründen es verlangt, — den kleineren Gerichten eine gröfsere Befugnis hinsichtlich des kurzzeitigen Strafaufschubes, sowie hinsichtlich der Delegation des Strafvollzuges einzuräumen, um so einerseits die successive

Vollziehung dieser ohnehin nur kurzen, wenn auch sehr strengen Einzelhaftstrafen, andererseits die gegenseitige Aushilfe benachbarter kleinerer Gerichte zu ermöglichen bzw. zu erleichtern.

Zur Bestrafung der straffälligen Schulkinder bis zum vollendeten 14. Lebensjahre aber müssen allerdings wieder die alten Schulkarzer im technischen Sinne des Wortes ihre Auferstehung halten und so gestaltet werden, dafs die kleinen Missethäter weder sich noch dem Karzer selbst einen erheblichen Schaden zufügen können; die Beschaffung solcher geeigneter Lokale würde gewifs nirgends auf Schwierigkeiten stofsen, besonders da ja bei benachbarten Schulen in den Städten und auch auf dem Lande oft für mehrere Schulanstalten ein einziges Karzerlokal vollkommen hinreichen würde. — Die sonst etwa noch notwendigen Strafrequisiten aber würden die Forstverwaltungen sicherlich mit dem gröfsten Vergnügen und kostenfrei beistellen.

Um nun nicht vielleicht von der einen oder anderen Seite gründlich mifsverstanden zu werden, müssen wir zum Schlusse noch beifügen, dafs wir diese unsere Vorschläge durchaus nicht etwa als das einzige und Universal-Mittel für die in der heutigen Jugend sich so unheimlich offenbarenden sittlichen Schäden ansehen. Unsere Vorschläge und Forderungen erstrecken sich vielmehr hier ausschliefslich nur auf das enge Gebiet der staatlichen Strafjustiz. Die schleunige Beseitigung des entsittlichenden Einwirkens des heutigen Gefängniswesens auf die Jugend ist eben allerdings vor allem notwendig und dringend, ja diese negative Mafsregel bildet geradezu die Voraussetzung für den Erfolg jeder sonstigen Thätigkeit zum Schutze der Jugend. Dagegen sind aber andererseits auch wir der Ansicht, dafs aufser dieser Einschränkung der modernen Arrestwirtschaft auch anderweitige positive Vorkehrungen zur Bewahrung und Rettung eines sehr grofsen Teiles unserer Jugend nicht nur empfehlenswert, sondern überaus dringend geboten sind, und dafs diese Thätigkeit zu den wichtigsten socialen Aufgaben und Pflichten unserer Zeit gehört, welche jedenfalls mindestens dieselbe öffentliche und private Aufmerksamkeit und Fürsorge verdiente, wie die heute so zahlreich entstehenden diversen Tierschutzvereine und öffentlichen und privaten Katzen- und Hundepensionate.

Wogegen wir aber ankämpfen müssen, das ist das oben geschilderte Bestreben der Besserungstheoretiker, diese positive Fürsorge für die verlassene oder gefährdete Jugend bzw. für die ganze Jugend überhaupt in absurder Weise auf ein Gebiet zu ziehen, wohin sie nicht gehört, nämlich zur staatlichen Straf-

rechtspflege. Das Strafrecht hat, wie wir oben konstatiert haben, mit der eigentlichen Besserung und Erziehung von Kindern gar nichts zu thun; was man von ihm verlangt, aber auch verlangen mufs, ist, dafs die etwa straffälligen jugendlichen Personen, wenn die Notwendigkeit vorliegt, einerseits wirksam und angemessen bestraft, aber andererseits auch nicht demoralisiert werden. Genügt die Strafjustiz diesen Anforderungen, so hat sie eben alles gethan, was man vernünftigerweise von ihr verlangen und was sie überhaupt leisten kann.

Wenn man wirklich den Willen und die Mittel zu einer positiven Fürsorge für die Jugend hat, so errichte man in einem dem enormen Bedürfnisse unserer Zeit entsprechenden Mafse wirkliche Waisenhäuser und Erziehungsanstalten, verbreite jene trotz des Mangels jedes Zwanges so segensreich wirkenden und mit solcher Vorliebe ganz freiwillig in Anspruch genommenen Kinderbewahranstalten, Asylschulen (Classes gardiennes), Spielplätze für die unbeaufsichtigte Jugend der Arbeiterbevölkerung u. s. f., man beseitige jene Faktoren im öffentlichen Leben, welche zur Entsittlichung der Jugend den Anlafs geben und Vorschub leisten, handhabe in strenger Weise die Vorkehrungen für die öffentliche Sittlichkeit, verhindere die Verbreitung unsittlicher Schriften in der Schuljugend, schliefse die unsittlichen Auslagen so vieler Kunst- und Buchhändler unserer Städte, beschränke alle jene ganz überflüssigen zahllosen Reizmittel für die jugendliche Nasch- und Neugierde, die in früherer Zeit ganz unbekannt waren, man sorge für einen hinreichenden und wirksamen Religionsunterricht, entferne offen atheistisch wirkende oder gegen die rechtmäfsige kirchliche oder bürgerliche Auktorität als solche hetzende Lehrer und Professoren, man regle in einer den Forderungen des natürlichen Sittengesetzes entsprechenden Weise die Wohnungsverhältnisse der Arbeiterbevölkerung, die Kinder- und Frauenarbeit, das Lehrlings- und Dienstbotenwesen u. s. f. — und die guten Wirkungen werden sicherlich nicht ausbleiben.

Eine positive fürsorgende Thätigkeit kann aber — abgesehen von den prohibitiven öffentlich-rechtlichen Vorkehrungen, — vom Staate überhaupt im allgemeinen nicht ausgeübt werden, sondern ist Sache der hierzu berufenen gesellschaftlichen Organe. Sie setzt zwar, besonders bei den heutigen Verhältnissen, zu einem erfolgreichen Wirken die nachhaltige Unterstützung und Förderung, ja in vielen Fällen sogar die Anregung von seiten der öffentlichen Gewalt voraus, mufs jedoch eine wesentlich freiwillige, humanitäre sein; sie wird durch Zwangs- und Polizei-

mafsregeln und rein bureaukratische Einrichtungen nicht nur nicht gefördert, sondern kann mit ihnen auf die Dauer überhaupt nicht bestehen, ohne erfahrungsgemäfs schliefslich in einen geist- und leblosen und daher meist ganz verkehrt wirkenden und vom Volke verabscheuten Mechanismus auszuarten.

Das gesamte Erziehungswesen für den Staat zu vindizieren und seinem Monopol zu unterwerfen, wurde schon von vielen Seiten versucht; es aber noch dazu auf dem Strafrechte aufbauen und im Kriminal verwirklichen zu wollen, und zwar in einer so grofsartig angelegten und allgemein organisierten Weise, — das war doch unseren Besserungs-Gelehrten und Praktikern vorbehalten und bleibt ihre besondere Entdeckung und Errungenschaft. — Habeant sibi!

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Praelectiones Dogmaticae, quas in Collegio Ditton-Hall habebat ***Christianus Pesch, S. J.,*** Tomus I. Institutiones Propaedeuticae ad Sacram Theologiam. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus Herder.

Dem früher so fühlbaren Mangel an Lehr- und Handbüchern der katholischen Dogmatik ist durch die neuern zahlreichen Publikationen abgeholfen worden. Der Herr Verfasser des angezeigten Werkes wollte ebenfalls der katholischen Wissenschaft einen Dienst erweisen, indem er seine Vorlesungen über die dogmatische Theologie, welche, wie er selbst bekennt, „ab anno 1885 autographice descriptae multorum manibus versabantur", dem Drucke übergeben hat. Dieselben sollen 8 Bände in 8° umfassen. Mit Recht kann man daher die besten Erwartungen hegen, dafs der katholisch-theologischen Litteratur in diesem Werke ein den Zeitbedürfnissen entsprechendes Denkmal gesetzt werden wird.

Der erste Band des grofsartig angelegten Werkes behandelt die Einleitung in die dogmatische Theologie oder die Apologetik. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Theologie im allgemeinen und ihre Geschichte und nach Feststellung des Begriffes der katholischen Apologetik behandelt er im ersten Teile die göttliche Sendung Christi. Der historische Beweis wird von der Authenticität der Evangelien, dem Selbstzeugnisse des Herrn, seinen Wundern und von den nur an ihm erfüllten Weissagungen des Alten Bundes, sowie von der wunderbaren Ausbreitung der wahren Lehre Christi hergenommen. — Der zweite Teil handelt von der Kirche Christi. Sie wurde von Christus gestiftet (sectio I), sie hat bestimmte Merkmale ihrer Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit an sich (s. II. u. III). Die Lehrauktorität wird in der Kirche von den Bischöfen und dem Papste, resp. von den allgemeinen Konzilien ausgeübt (s. IV). Zum Schlusse wird das Gebiet des unfehlbaren Lehramtes näher bezeichnet (s. V). Im dritten Teile ist von den sogenannten loci theologici, hauptsächlich von den zwei wesentlichen, nämlich der Tradition und S. Scriptura, die Rede.

Damit wäre nach der Methode des Herrn Verfassers das Gebiet der Einleitung in die Theologie durchwandert. — Nach den Ausführungen mehrerer Litteraturblätter über die vorzüglichen Eigenschaften des vorliegenden I. Bandes scheint es beinahe überflüssig zu sein, in dieser Beziehung in nähere Einzelheiten sich einzulassen. Es sei uns im Gegenteil gestattet, manches hervorzuheben, was nach unserer Meinung geeignet sein dürfte, den Lesern des Buches einige kleine Dienste zu leisten.

In der Einleitung S. 5 wird die Theologie als ein habitus supernaturalis bezeichnet. Wir verweisen auf die diesbezüglichen trefflichen Ausführungen des Kardinals Gotti in seiner Theologia dogmatica I. quaest. II. dub. 3. — Die Aufgabe des Herrn Verfassers würde erheischen, dafs er nach dem Vorgange anderer Theologen, z. B. Scheebens (Handbuch der kath. Dogmatik I. 2. Teil: zur Geschichte der kath. Theologie), die gröfsern theologischen Schriftsteller der Kirche möglichst vollkommen aufzähle. Hätte der Herr Verfasser nur einige unbedeutendere oder bedeutendere Theologen nicht der Erwähnung wert gefunden, so könnte man dies schliefslich mit der Bemerkung entschuldigen, ein Handbuch der Dogmatik könne nicht alle theologischen Schriftsteller berücksichtigen. Aber wir haben hier einen ganz andern Fall hervorzuheben. Da das ganze Ansehen der Theologen schliefslich von der ausdrücklichen oder stillschweigenden Gutheifsung der Kirche abhängt, folgt, dafs in der Theologie jene Schriftsteller vor allem in Betracht kommen und erwähnt werden müssen, die von der Kirche wegen ihrer ausgezeichneten Wissenschaft besonders empfohlen worden sind. Wir müssen gestehen, dafs P. Pesch diesen Grundsatz in seinem Werke nicht zur vollkommenen Geltung bringt. Wir könnten schon in Bezug auf die Anführung und Würdigung der ältern Theologen manches ergänzend hinzufügen: aber was uns besonders aufgefallen ist und unter keiner Bedingung gutgeheifsen werden kann, ist die Liste der nachtridentinischen Theologen. Da bemerkten wir, dafs der von der Kirche zum Doctor ecclesiae erhobene hl. Franz von Sales nicht einmal erwähnt wurde. Unseres Erachtens ist die Auslassung eines Doctor ecclesiae zum mindesten ein Versehen, welches in einem Handbuch der Dogmatik nicht genug bedauert werden kann. Selbst Hurter (Nomenclator I. S. 369) gesteht ein, dafs ein Theologe auf den genannten Doctor ecclesiae Rücksicht nehmen müsse: ‚Alter quem praetermittere non licet S. Franciscus Salesius, episcoporum gemma,‘ und verweist auf den Ausspruch Pius' IX., der vom hl. Franz v. Sales sagt: ‚Quem Christus ecclesiae suae pastorem juxta cor suum suscitavit, ut scriptis, sermonibus et exemplis pietatem corroboraret et aspera converteret in vias planas etc.‘ Man wende auch nicht ein, dafs nach gewöhnlicher Auffassung der hl. Kirchenlehrer keine epochemachenden Werke hinterlassen habe; denn wer hat in der That zu beurteilen, ob das Werk eines Theologen ein bedeutenderes sei oder nicht? Offenbar nur die Kirche, welche von Christus und den Aposteln das ‚depositum fidei‘ erhalten hat. Zu solchen von der Kirche anerkannten, ja empfohlenen Schriften müssen wir die Werke des hl. Franz v. Sales zählen. Von seinen ‚Controverses‘ sagt Pius IX: „Manifeste elucet in his (sc. controverses) mira rei theologicae scientia, concinna methodus, ineluctabilis argumentorum vis, tum in refutandis haeresibus, tum in demonstratione catholicae veritatis et praesertim in asserenda romani pontificis auctoritate. jurisdictionis primatu, ejusque infallibilitate, quae ille tam scite ac luculenter propugnavit, ut definitionibus ipsius Vaticanae Synodi praelusisse merito videatur.“ Ähn-

liches schreibt Pius IX. von den übrigen Schriften des Heiligen, z. B. von seinem Traité de l'amour de Dieu, und von seiner Introduction à la vie dévote, u. s. w. (Vgl. Hurter a. a. O.)[1]

Nicht weniger auffallend ist es auch, dafs andere, auf specifisch theol. Gebiete hervorragende Männer vom Herrn Verfasser einfach übergangen worden sind. Es genüge, auf den in dogmengeschichtlicher Beziehung vortrefflichen Oratorianer Ludovicus Thomassin, von Hurter „vir stupendae sanae eruditionis" genannt, hinzuweisen, der in den patristischen Kenntnissen dem von unserm Autor so hochgepriesenen D. Petavius gewifs gleichkommen dürfte. Ebenso müssen wir bedauern, dafs der durch seine „Theologia mentis et cordis" allbekannte Contenson nicht unter den treuen Schülern des hl. Thomas angeführt wurde.

Unseres Erachtens dürfte es in den Prolegomena weniger angezeigt erscheinen, einzelne Theologen durch nicht allgemein anerkannte Bezeichnungen anrüchig zu machen. Es mufs schliefslich dem Urteile der Fachgelehrten überlassen werden, ob die dogmengeschichtlichen Anschauungen unseres Herrn Verf.s in Bezug auf den sogenannten Neu-Thomismus und dessen Vertreter die objektiv richtigen sind. Wir unserseits können es nicht gutheifsen, wenn Bannez einfach als Auctor ‚Neo-Thomismi seu doctrinae de praedeterminatione physica' bezeichnet wird, während Molina unter den celeberrimi Theologi Societatis Jesu ohne jede weitere Gratifikation den ersten Platz einnimmt.

Gewifs wurden die apologetischen Studien in unsern Tagen mehr gepflegt, als in den frühern Jahrhunderten; aber deshalb können wir dem

[1] Indem wir uns auf Hurters Nomenclator berufen, erlauben wir uns, gleichzeitig zu betonen, dafs wir mit Hurters Verfahren nicht einverstanden sein können. Er rangiert die Theologen in seiner Tabella chronologica je nach ihrer Bedeutung durch verschiedenen Druck des Namens. Hurter scheint dadurch von einem der Kirche allein zustehenden Rechte Gebrauch gemacht zu haben. Aber nachdem er unbefugt die Theologen nach seinem subjektiven Geschmacke klassifiziert hat, würde es wenigstens angezeigt sein, die Doctores Ecclesiae vor allen andern Theologen durch einen besonderen Druck auszuzeichnen. Das thut Hurter leider nicht. So erscheinen aus der Zeit von 1564—1663 unter den 23 von Hurter als Theologen ersten Ranges bezeichneten Schriftstellern 15 aus der Gesellschaft Jesu. Der hl. Franz v. Sales und später der hl. Alfons v. Ligouri erscheinen mit demselben Drucke wie die übrigen Theologen, z. B. Toletus S. J., Th. Sanchez S. J., Tanner S. J., oder wie die kaum allbekannten J. Sirmond S. J., J. Gretser S. J. u. s. w. Ja, in dem Index Theologorum mufs sich der hl. Franz v. Sales, obgleich Doctor Ecclesiae, mit einem ganz gewöhnlichen Drucke begnügen. Dafür werden andere, die gar keine kirchliche Approbation besitzen, gesperrt gedruckt, z. B. Lud. Alcasar S. J., J. Azor S. J., J. Bonfrère S. J. — Man denke an seine Inspirationstheorie! — ‚Castro-Palao S. J., J. Kedd S. J., J. Lorinus S. J., L. Molina S. J. u. s. w., u. s. w.

Es würde sich demnach lohnen, näher nachzuweisen, wie willkürlich Hurter in seiner Tabella verfahren ist. — Pesch als Theologe kann durch Hurters Beispiel unmöglich entschuldigt werden. Denn wir wissen ja, dafs nach kirchlicher Auffassung die Theologen sowohl ihren Rang als auch ihre Auktorität von der Kirche empfangen müssen.



Herrn Verf. nicht zustimmen, wenn er S. 33 behauptet: „Si quaeris, qui hanc disciplinam apologeticam excoluerint, nullos invenies nisi ex ultimis saeculis." Prof. Dr. Hettinger nennt den hl. Thomas den Begründer einer systematischen Apologetik durch sein grofses Werk: „De veritate cath. fidei etc." (Lehrbuch der Fundamentaltheologie I. 6. 2. III. 3.) Es mag ja richtig sein, dafs die Behandlung der Apologetik in neuester Zeit eine den Bedürfnissen der wissenschaftlichen Forschung entsprechendere Form angenommen habe; aber die apologetischen Studien als ein ausschliefsliches Privileg unserer Tage zu bezeichnen, können wir nicht gutheifsen. Es genüge einfach auf das 5 bd. Werk Werners: Die apologetisch-polemische Litteratur etc. hinzuweisen, um die ganze Tragweite der obigen Äufserung unseres Verf.s begreifen zu können. Die Summa de Ecclesia des Kard. Turrecremata, der Triumphus crucis von dem in neuerer Zeit sogar von Pastor (Gesch. der Päpste III. Bd.) unrichtig beurteilten Hier. Savonarola, um von anderen hochbedeutenden Theologen zu schweigen, sind gewifs herrliche Beispiele des regen apolog. Studiums, sogar aus jener Zeit, welche gewöhnlich als der Niedergang der Scholastik bezeichnet wird. Und wenn wir zu letzterem Theologen uns noch die Bemerkung erlauben, dafs sein „Triumphus crucis" von der Kongregation de Propaganda in Rom gedruckt und als Lehrbuch in ihrer Anstalt eingeführt wurde, so glauben wir dadurch nicht nur der Ehre des gewifs verkannten ‚Reformators' vor der Reformation, sondern auch der kath. Theologie einen, wenn auch noch so geringen Dienst erwiesen zu haben. (Vgl. Quetif, Script. O. P. I. S. 885; Dr. Commer im Jahrb. XI. S. 85 ff.)

Wir fühlen uns zwar nicht berufen, über den historisch-kritischen Wert der Ausführungen des Herrn Verf. über die Authenticität der Evangelien, der Prophezeiungen u. s. w. ein entscheidendes Wort zu sagen, glauben jedoch anerkennen zu müssen, dafs der Herr Verf. sich redlich bemüht habe, der ungläubigen Forschung entgegenzutreten. Ob aber die Erörterungen des Herrn Verf.s immer von erschöpfendem kritischen Werte sind, müssen wir den Fachgelehrten zur endgültigen Beurteilung überlassen.

Methodisch gesprochen können wir uns mit dem Vorgehen des Herrn Verf.s nicht immer einverstanden erklären. Im I. Teil, sect. II, ist vom Selbstzeugnis des Herrn über seine göttliche Sendung die Rede. In der 1. und 2. These wird die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses Christi bewiesen, in den darauf folgenden Thesen wird von der Möglichkeit, Notwendigkeit etc. der Offenbarung gehandelt. Unseres Erachtens hätte die Einteilung eine glücklichere sein dürfen. Dasselbe glauben wir von der Abhandlung über das Wunder sagen zu sollen. Es kann dem Zwecke eines Handbuches der Apologetik kaum genügen, wenn über die brennende Frage nach der Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung nicht ausführlicher gesprochen wird. Wie erschöpfend behandelt z. B. Scheeben die aufgeworfene Frage, wie ausführlich unter andern Heinrich in seiner dogmatischen Theologie (I. Bd. 1. Buch, 2. u. 3. Kap.), wie bündig und klar spricht über den nämlichen Gegenstand z. B. Kardinal Zigliara in seiner Propaedeutica (lib. II. c. I—IX. 3. Aufl.)! Ebensowenig wird der kath. Theologe mit dem über das Wunder und dessen Möglichkeit Gesagten zufrieden sein können. Und welche guten Dienste hätte dem Herrn Verf. das ausgezeichnete, leider von ihm nicht citierte Werk des Herrn Prof. Dr. Eugen Müller: Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie, ein apologetischer Versuch (I. Bd. der „Strafsburger theol. Studien" Freiburg, Herder) geleistet! — Ebenso ungern haben wir vermifst, dafs die neuern Forschungen auf dem Gebiete

des Hypnotismus gar nicht berücksichtigt werden. Und dennoch wird es früher oder später die Aufgabe der Philosophie resp. der Apologetik sein, auch hier mit den thatsächlichen Verhältnissen im Lager unserer Gegner zu rechnen. Dieselben einfach leugnen oder auf diabolische Einflüsse zurückführen, hieſse der Wissenschaft ebensowenig dienen, als sie ganz zu ignorieren. (Vgl. P. Didon, „Jésus-Christ" I. Bd. öfters.) Es würde dem ganzen Werke unseres Herrn Verf.s nur zu gute kommen, wollte er die trefflichen Artikel von P. Coconnier O. Praed. in „Revue Thomiste" (Jahrg. 1894 u. ff.) bei einer zweiten Auflage seines Werkes zur Grundlage einer diesbezüglichen, einzuschaltenden Abhandlung nehmen.

Es kann nicht unsere Absicht sein, den Ausführungen des Herrn Verf.s im III. Teile (de ecclesia) auch nur in einem einzigen Punkte zu widersprechen. Wohl aber glauben wir betonen zu können, daſs durch eine folgerichtige Anordnung des ganzen Stoffes das Werk an Klarheit und Übersicht nur gewonnen hätte. Besonders ist das Gebiet des unfehlbaren Lehramtes nach unserer Meinung bei vielen Autoren präciser behandelt worden. Wir erlauben uns nur auf das Werk des Amsterdamer Universitätsprofessors P. de Groot, O. Praed. „Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis", 2. Ed., Ratisbonae, Mainz 1893, hinzuweisen. Ferner möchten wir nochmals Kardinal Zigliaras ‚Propaedeutica in s. Theol.' wegen ihrer Klarheit und phil.-theol. Schärfe, auch was diesen Punkt betrifft, der Aufmerksamkeit der Fachgelehrten anempfehlen. — Die Fuſsnote S. 331 will offenbar nur betonen, daſs Benedikt XIV. sich zu der von den Theologen allgemein anerkannten Lehre bekenne, nach welcher die Kanonisation der Heiligen zum Gebiete des unfehlbaren Lehramtes gehört. Diesen Thatbestand haben aber Döllinger-Reusch (Selbstbiographie des Kardinal Bellarmin, Bonn 1887, S. 300) ebenfalls anerkannt, obgleich sie denselben irrtümlicherweise nicht zu billigen scheinen.

Im III. Teile ‚de locis theologicis' betont der Herr Verf. mit vollem Rechte, daſs im strengen Sinne genommen nur die Kirche und die von ihr vertretene Tradition eine hinreichende Basis und Quelle der geoffenbarten Wahrheit sei. Nur durch die genaue Einschärfung dieses Satzes kann der kath. Glaubensprozeſs genügend erklärt werden.

Es wird den Herrn Verf. wohl nicht überraschen, wenn wir mit seinen Ausführungen über die Auktorität des hl. Thomas nicht einverstanden sein können. Es kann uns nicht zusagen, daſs er vom Ansehen des hl. Lehrers nur im Aufsatze „de Theologis" und noch dazu in einem Scholion spricht. Hier begegnen wir abermals dem bereits oben besprochenen Falle, daſs der Verf. seine Leser über die ganze Tragweite der Autorität eines Kirchenlehrers nicht vollkommen informiert. Es ist irrig, die Kirchenlehrer mit den Theologen auf gleiche Stufe zu setzen. Noch viel weniger entspricht es den wahren Grundsätzen der Theologie und der Kirche, wenn dies mit dem hl. Thomas geschieht. Ein Kirchenlehrer ist mehr als ein Theologe, besäſse dieser auch die gröſste Gelehrsamkeit und Achtung der Kirche! Und die Auktorität des hl. Thomas muſs offenbar höher geschätzt werden, als die der übrigen doctores ecclesiae.

Aber es hilft auch wenig, die Auktorität des hl. Thomas noch so sehr zu betonen, wenn anderseits nicht dafür gesorgt wird, das dieselbe auch thatsächlich anerkannt und seine Lehre befolgt werde. Und in der That, nach Anführung der kaum vollkommen richtig interpretierten Äuſserung des Melchior Canus (de locis theol. prooem. in lib. XII) glaubt der Herr Verf. sich folgenden Ausspruch erlauben zu dürfen: „Est autem

notandum praeter duas quaestiones: de sollemnitate votorum et de immaculata conceptione B. V. M., in quibus necessario a S. Thoma recedimus, perpaucas esse alias, in quibus theologi communiter non admittunt doctrinam S. Thomae, ex g. utrum idem ab eodem sciri et credi possit, utrum mundus possit esse ab aeterno, utrum ordines minores sint sacramenta, utrum episcopatus sit ordo sacramentalis, quomodo maneant species eucharisticae, postquam realis praesentia Christi cessavit, etc.“

Was nun die Frage bezüglich der Immaculata Conceptio betrifft, so scheint der Herr Verf. der Meinung zu sein, der hl. Thomas habe hier einen dogmatischen Irrtum begangen. Dagegen müssen wir uns, als seine Schüler, entschieden wehren. Der hl. Lehrer wollte die Frage gerade auf das richtige dogmatische Gebiet beschränkt wissen. Auch seine Schule hat von jeher daran festgehalten, dafs jede Lösung der Frage, welche den sicher anerkannten Grundlehren der Kirche widerstreite, a limine abzuweisen sei. Nie und nimmer konnten die Schüler des hl. Lehrers eine Erklärung zugeben, welche die über allen Zweifel erhabene dogmatische Auktorität des hl. Thomas hätte erschüttern können. Man braucht zwar nicht alle Versuche auch nur zu berücksichtigen, den hl. Thomas in diesem Punkte ‚rein waschen‘ zu wollen, wie leider von manchen Seiten mitunter gesagt wird; aber soviel steht dennoch nach den neuesten Publikationen auf diesem Gebiete fest, dafs das richtige Verständnis der unbefleckten Empfängnis nur möglich ist, wenn wir die dogmatischen Grundsätze des hl. Thomas auf diesem Gebiete nicht aufser acht lassen. (Vgl. die Abhandl. v. P. Josephus a Leonissa im Jahrb. f. Philos. X. 1 u. ff. und Dr. R. Dörholt ebd. X, 433; Dr. Cesl. Schneider: Die unbefl. Empfängnis der allersel. Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg, Manz, 1888.)

Die ‚solemnitas votorum‘ betreffend, müssen wir ebenfalls betonen, dafs die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas von seiner Schule niemals in einem Sinne gedeutet wurde, durch welchen die Auktorität der Kirche einerseits und das von der nämlichen Kirche zu allen Zeiten so hochgehaltene Ansehen des hl. Lehrers anderseits hätte irgendwelche Schmälerung erleiden können. Wir wollen nicht auf die verschiedenen Erklärungen eingehen, welche innerhalb der Thomistenschule Platz gegriffen haben und zulässig erschienen sind, sondern wir erlauben uns nur die Bemerkung hinzuzufügen, dafs die Lehre des hl. Thomas bezüglich der dispensatio in voto solemni nur aus den juridischen Anschauungen seiner Zeit mit Beziehung der historischen Entwicklung des feierlichen Ordensgelübdes hinreichend erklärt werden kann.

Es ist demnach nicht vollkommen richtig, dafs die Theologen in den angeführten Punkten vom hl. Thomas einstimmig — unanimiter — abweichen. In der berühmten Kontroverse über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung möge der Herr Verf. das von P. Th. Esser, O. P. mit seltener litterarischer Genauigkeit abgefafste Werk: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfanglosen Weltschöpfung, Münster, Aschendorff 1895, S. 28 u. ff. nachlesen, wo eine ganze Reihe von Theologen angeführt ist, die alle für die Lehre des hl. Thomas eintreten. Nach den Ausführungen P. Essers glauben wir des weiteren Nachweises enthoben zu sein, ob nämlich in diesem Punkte die Theologen unanimiter vom hl. Thomas abweichen oder nicht.

Dasselbe können wir von der andern Frage behaupten: ob Glauben

und Wissen in Bezug auf denselben Gegenstand in demselben Subjekte vorhanden sein können. Selbst Gregor von Valencia mufs gestehen: „De qua quaestione duae sunt contrariae theologorum sententiae. Una negat, quae est D. Thomae art. 4 et 5, Capreoli, Cajetani et aliorum Thomistarum et Scoti et Richardi. . . . Secunda sententia contra affirmat, idem secundum idem posse credi et simul cognosci evidenter." (Comment. in II. 2. disp. I. qu. 1. p. 4, § 2.) Also schon nach Valencia kann von einer allgemeinen Ablehnung der Lehre des hl. Thomas keine Rede sein. Noch deutlicher spricht sich ein anderer Schüler des hl. Thomas aus, J. Syrus Uvadanus O. Pr. in seiner Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica (Venetiis 1719. Tom. I. p. 167): ‚Prima sententia, quoad scientiae contubernium cum opinione, tenet, posse societatem inire etiam actum scientiae cum actu opinionis circa idem objectum in eodem intellectu, secundum diversum medium, seu motivum. Hanc tuentur nominales, quos sequuntur plures moderni, praecipue ex Societate. — Secunda sustinet habitum scientiae posse conciliari cum habitu opinionis. Hanc defendunt Durandus. . . . — Tertia sententia communis Thomistarum est: actum scientiae nullo pacto posse stare cum actu opinionis. — Quarta sententia, quae est multorum Thomistarum, ut Complut., Joannis a S. Thoma, et aliorum, dicit, nec habitum scientiae posse cum habitu opinionis pacem habere. — Ultima sententia admissa a Thomistis est, habitum scientiae posse copulari actui opinionis et contra, habitum opinionis actui scientiae.‘ (Logica, Syntagma 5, q. 3, de scientia a. 4, § 1.) Aus dieser Stelle, die wir noch durch unzählige andere bestätigen könnten, ersehen wir, dafs der Herr Verf. in seinen Behauptungen den objektiven Thatbestand nicht immer genau wiedergibt.

Noch weniger dürfen wir dem Herrn Verf. recht geben, wenn er sogar die Frage nach der Art und Weise, wie die species eucharisticae verbleiben, unter jene rechnen will, in welchen die Theologen communiter vom hl. Thomas abweichen. Zum mindesten halten wir die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas für eine sententia certa, da dieselbe wenigstens implicite von der Kirche in ihr Officium de S. S. Corpore Christi aufgenommen und öffentlich bekannt wird. — Aufser diesen Punkten scheint der Herr Verf. noch andere in der Reserve behalten zu haben, in denen nach seiner Meinung die Theologen communiter die Lehre des hl. Thomas verwerfen, da er jenen Abschnitt, wie wir ja sahen, mit einem „etc." beschliefst.

Es ist nicht recht klar, was der Herr Verf. mit dem darauffolgenden Satze beabsichtigt: ‚Patet igitur nullam doctrinam esse ideo praecise absolute certam, quia S. Thomas eam proposuit.‘ Keinem aus uns kann es ja im Ernste einfallen, eine Lehre ausschliefslich wegen der Auktorität des hl. Thomas für wahr zu halten. Und in dieser Beziehung glauben wir keiner Belehrung zu bedürfen. Trotzdem müssen wir nachdrücklich betonen, dafs man der ecclesia docens, resp. dem Oberhaupte der Kirche das Recht einräumen müsse, für die Mitglieder der Kirche bestimmte Lehren vorzuschreiben; und jeder Katholik wird sich gewifs verpflichtet fühlen, den bestehenden Verordnungen der Kirche sich zu fügen. Nun ist es aber nicht nur ein blofser Rat, sondern der ausdrückliche Wille des hl. Vaters, dafs in der Philosophie und Theologie die Lehre des hl. Thomas befolgt werde. „Omnes ex vobis", heifst es in der Encyclica Aeterni Patris, „singulatim monemus nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico Doctore jugi et praedivite vena dimanantes studiosae juventuti large copioseque universi prae-

beatis." Und weiter: „Vos omnes quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream S. Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis." Und wiederum: „Doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri in animos discipulorum insinuare ejusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant." — Wie sehr also dem hl. Vater die Einführung der ‚vera' und ‚sincera' Lehre des hl. Thomas am Herzen liegt, können wir kaum noch deutlicher aussprechen.

Aber doch! Der hl. Vater konnte es nicht ruhig hinnehmen, dafs innerhalb einzelner Ordensgenossenschaften, z. B. in der Gesellschaft Jesu, der Eifer für die vera und sincera Lehre des hl. Thomas nicht jenen Grad erreicht hatte, den Leo XIII. als Vater der Christenheit mit Recht hätte erwarten können. Deshalb lesen wir in diesem Jahrb. XI, 385 ein Breve Leos XIII. an die Mitglieder der Gesellschaft Jesu, welches an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läfst. Wir wollen hier der Anführung einzelner Stellen uns lieber enthalten, da ja das genannte Breve von dem Kommentar aus der Feder eines Mannes begleitet ist, dessen bisherige litterarische Thätigkeit ganz und gar dem Dienste des hl. Thomas geweiht erscheint.

P. Pesch hat seine Praelectiones dogmaticae nach dem Erlasse des genannten päpstlichen Schreibens veröffentlicht. Ob der Herr Verf. vom Inhalte und von der ganzen Tragweite des erwähnten Breve nähere Kenntnis hatte, wissen wir freilich nicht. Soviel glauben wir aber, ohne nach irgend welcher Seite hin anzustofsen, sagen zu dürfen, dafs manche Abschnitte seines Werkes anders ausgefallen wären, hätte er sich im Sinne Leos XIII. an den hl. Thomas gehalten. Mit andern Worten: Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs nach den Bestimmungen des hl. Vaters der eklektische Geist in der Gesellschaft Jesu auf theologischem Gebiete nicht mehr existenzberechtigt genannt werden dürfe. Und der Herr Verf. wird von seinen Lesern kaum erwarten, dafs sie gegen die Auktorität und die Lehre des hl. Thomas von keiner gröfsern Ehrfurcht und Liebe erfüllt seien, als man nach seinen Ausführungen hierzu veranlafst sein könnte.

In der II. Sectio ‚de s. scriptura' wird die inspiratio vom allgemeinen Standpunkte aus besprochen. Nach den neueren Publikationen auf diesem Gebiete dürfte die Lösung dieser Frage allmählich eine vollständigere werden.

Trotz aller Vorzüge, welche dem vorliegenden Bande von verschiedenen Seiten zuerkannt wurden, müssen wir dem Herrn Verf. von Herzen wünschen, es möge ihm gelingen, seine ‚Praelectiones Dogmaticae' einer immer gröfsern theol. Erudition entgegenzuführen.

Graz. Fr. S. Szabò, O. P.

Psychologie. Od fil. Dra. *Eugena Kaderáveka.* V Praze 1894.

Vor nicht geraumer Zeit erschien ein Lehrbuch der Psychologie von Eugen Kaderávek in czechischer Sprache. Auf dem Fundament des gröfsten christlichen Philosophen baut der Verfasser sein Werk auf; natürlich berücksichtigt er aufserdem nicht nur die Entwicklung bei den Nachfolgern des hl. Thomas von Aquin, sondern auch die neuesten Fortschritte auf dem grofsen Gebiete der Seelenlehre, — die wahren, um sie

aufzunehmen, die falschen, um sie zu widerlegen. — Am Schlusse der Einleitung zur Seelenlehre im allgemeinen, d. h. über das Wesen der Psychologie, ihre Aufgabe, Stellung zu den anderen Wissenschaften u. s. w. lesen wir folgende kurze, aber bezeichnende Einteilung: „Auf analytisch-synthetischem Wege, wie dargelegt, erkennen wir 1. das Wesen, 2. die Thätigkeit des Menschen. Hierauf werden wir uns weiter nach dem logischen Kausalitätsprincip die Frage vorlegen, woher ist der Mensch? Die Kenntnis des menschlichen Wesens und der menschlichen Thätigkeit wird uns 3. über den Ursprung des Menschen belehren, den wir in Gott finden. Freilich hat der Urheber des Menschen, Gott, in seiner Allweisheit demselben auch ein Ziel gesteckt, das angemessen ist einerseits den Eigentümlichkeiten des Schöpfers, anderseits dem Wesen und der Thätigkeit des Menschen. Daher untersucht der Psychologe 4. das Ziel des Menschen." Dieses sozusagen katholische Programm hat der Autor in ausgezeichneter und klarer Weise gelöst. Wie sehr das Werk auf thomistischer Grundlage fufst, besagen übrigens selbst dem Nichtkenner der czechischen Sprache die zahlreichen Anmerkungen aus dem hl. Thomas und seinen Nachfolgern.

Breslau. M. Bielok.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 133, 2—5. 1896/97. *Grosjean:* Science et métaphysique, l'hypothèse des atomes I. II. III. *Charaux:* Le mystère dans l'art. *de Margerie:* La philosophie de M. Fouillée I. II. III. IV. *Surbled:* Les tempéraments. *Huit:* Le platonisme pendant la Renaissance VIII. IX. *Domet de Vorges:* Revue des revues I. II. III. Les idées et les hommes I. II. III. *Gairaud:* Une nouvelle apologétique chrétienne I. II. *Ferrand:* L'automatisme psychologique à propos d'expériences récents. *Gardair:* Les formes substantielles périssables d'après S. Thomas d'Aqu. *Bécigneul:* Etude de psycho-physiologie sur le développement des facultés intellectuelles chez l'enfant I. II. *Lechalas:* Joseph Delboeuf: le philosophe. *Feugère:* L'esthétique chrétienne au XIXe siècle I. *Lescoeur:* La science et les faits surnaturels contemporains V. VI. *Laberthonnière:* Le problème religieux à propos de la question apologétique I. *de Margerie:* Mgr. d'Hulst: Etude philosophique et religieuse; ses discours et ses écrits I.

Divus Thomas. 6, 9—12. 1897. De genuino systemate S. Alphonsi (seq.). *Ramellini:* Comm. in D. Thomae S. th. III. qu. 27—59. *Syndicus:* Idealismus historiae illustratus et a S. Thoma confutatus. *A. Th.:* Comm. in encyclicam De studiis S. Scripturae. *Evangelista:* De certitudine theologiae. *Vinati:* De actus conscii ratione.

Philosoph. Jahrbuch. X, 1—2. 1897. *Rolfes:* Die Kontroverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. *Straub:* Gewifsheit und Evidenz der Gottesbeweise. *Geyser:* Der Begriff der Körpermasse. *Kohlhofer:* Zur Kontroverse über bewufste und unbewufste psychische Akte. Schlufs. *Frins:* Zum Begriffe des Wunders. *Schütz:* Der Hypnotismus. Forts. *Uebinger:* Die mathemat. Schriften des Nik. Cusanus. Schlufs. *Linsmeier:* Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese.

Revue de métaphysique et de morale. 4, 6. 5, 1—2. 1896—97. *Noel:* La logique de Hegel; Hegel et la pensée contemporaine. *Criton:* Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. *Spir:* Nouvelles esquisses de philosophie critique; Essai sur les fondements de la religion et de la morale V. VI. *Couturat:* Etudes sur l'espace et le temps, de MM. Lechalas, Poincaré, Deboeuf, Bergson, L. Weber et Evellin. *Havard:* L'évolution mentale chez l'enfant et dans l'espèce humaine, par J. M. Baldwin. *Gibson:* La philosophie comme attitude. *Le Roy et G. Vincent:* Sur l'idée de nombre. *Halévy:* Quelques remarques sur l'irréversibilité des phénomènes psychologiques. *Couturat:* Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine par Hannequin I. II. III. (fin.). *Parodi:* L'idéalisme de Th. Hill Green. *Gourd:* Les trois dialectiques I. II. *Brunhes:* L'évolutionisme et le principe de Carnot. *Weber:* Sur la doctrine de l'évolution dans ses rapports avec la linguistique. *Rauh:* De l'usage scientifique des théories psychologiques à propos de deux livres récents. I. II. *Séailles:* Les philosophies de la liberté. *Criton:* Cinquième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste.

Revue Néo-Scolastique. 3, 2—4. 1896. *De Wulf:* Les théories esthétiques propres à saint Thomas. Le beau et le bien. *Mansion:* Principes de Métagéométrie ou de géométrie générale. *Le Grand:* W. Roscher et l'historisme économique. *Mercier:* La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. *Thiéry:* Aristote et la psychologie physiologique du rêve. *Van Overbergh:* Le socialisme scientifique d'après le Manifeste communiste I. II. *Legrand:* La philosophie socialiste au Parlement Belge. *Halleux:* L'objet de la science sociale. *Deploige:* S. Thomas et la question juive. *Maus:* Le IV$_e$ congrès d'anthropologie criminelle.

Revue Thomiste. 4, 3—6. 1896/97. *Froget:* De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes II. III. IV. *Coconnier:* La moralité de l'hypnotisme (suite). *Mercier:* Théorie du juste salaire I. II. *Sertillanges:* L'idéal de nos peintres (suite et fin). *Guillemant:* Un paradoxe de Renan. *Gardeil:* Bulletin philosophique. *Schwalm:* Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi. *Loriot:* L'évolution en archéologie. *Brosse:* Surabondance des indications touchant le site de l'Eden. *Villard:* La providence I. II. *Ollivier:* La B. Marguerite de Louvain. *Guillermin:* S. Thomas et le prédéterminisme. *Mandonnet:* Polémique averroïste de Siger de Brabant (suite). *Arthus:* Les Anesthesiques et la question de transcendance du principe vital.

Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik. 3, 2—6. 1896. *Flügel:* Neuere Arbeiten über die Gefühle. *Flügel:* Der substanzielle u. aktuelle Seelenbegriff und die Einheit des Bewufstseins IV. V. *Thrändorf:* Theologie und Psychologie in ihrem Verhältnis zur religiösen Jugenderziehung. *Zeissig:* Das Konzentrationsprincip und die Formenkunde der niederen Erziehungsschule.

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. 108, 1—2. 1896. *Siebeck:* Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. Der Sophista. *Grotenfelt:* Warum vertrauen wir den grundlegenden Hypothesen unseres Denkens? I. II. *v. Hartmann:* Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik I. *Vorländer:* Herbert Spencers Sociologie. *Döring:* Über Nerrlichs Dogma vom klassischen Altertum. *Freudenthal:* Spinozastudien.

Stimmen aus Maria-Laach. 50, 4—5. 51, 1—5. 52, 1—2. 1896. *Cathrein:* Das Strafrecht der Zukunft. *H. Pesch:* Genossenschaft und Berufsstand. *Kreiten:* Pascals „Gedanken". *Dressel:* Das Coehnsche Kohlenelement, ein wichtiger Fortschritt. *H. Pesch:* Die Naturgesetze

der kulturellen Entwicklung und die Volkswirtschaft. *Schwabe:* Herbarts Ansichten über Religion. *Schwarz:* Hundert Jahre Polarforschung III. (Schlufs). *Lingens:* Die Einheit der Kirche nach dem päpstlichen Rundschreiben Satis cognitum v. 29. Juni 1896. *Pesch H.:* Die Bedingungen des menschlichen Fortschrittes nach Benj. Kidd I. II. *Pesch H.:* Lohnvertrag und gerechter Lohn I. II. *Dahlmann:* Der Materialismus in Indien I.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Atzberger: Gesch. d. christl. Eschatologie. — *Litt. Rdsch.* 22 *Rösler.*

Bäumker- v. Hertling: Beiträge I. II. — *Rev. Néo-Sc.* 3 *de Wulf.*

Balmes-Nissl: Weg zur Erkenntnis des Wahren. 3. Aufl. *Augustinus* 97 *Kr.*

Bautz: Grundzüge der christl. Apologetik. — *Philos. Jahrb.* 10 *Otten. Augustinus* 97.

Berger: Die Entwicklung von Schillers Ästhetik. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Kühnemann.*

Bergmann: Die Grundprobleme der Logik. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Busse.*

Binet: Introduction à la psychologique expérimentale. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Ziehen.*

Bödder: Theologia naturalis. — *Philos. Jahrb.* 9 *Arenhold.*

Braig: Vom Denken. — *Litt. Rundsch.* 22 *Bäumker.*

Braun: Über Kosmogonie vom Standpunkt christl. Wissenschaft. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*

Busse: Philosophie u. Erkenntnistheorie. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Hemprich.*

Cathrein: Philosophia moralis ed. 2. — *Philos. Jahrb.* 9 *Arenhold Östr. Litt.* 5 *Schindler.*

Couturat: De l'infini mathématique. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Döring: Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. — *Östr. Litt.* 5 *Kralik.*

Dummermuth: Defensio doctrina S. Thomae Aq. de praemotione physica. — *Rev. Néo-Sc.* 3. *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*

Dunan: Théorie psychologique de l'espace. — *Rev. Néo-Sc.* 3.

Einig: De gratia divina. — *Philos. Jahrb.* 10 *Arenhold.*

Eisler: Kritische Untersuchung d. Begriffs d. Weltharmonie u. sr. Anwendung bei Leibnitz. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Gloatz.*

Esser: Die Lehre d. hl. Thomas v. Aq. über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung. — *Öst. Litt.* 5 *Weifs.* — *Rev. Néo-Sc.* 3 *D. H.* — *Philos. Jahrb.* 9 *Adlhoch.*

Förster: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Koppelmann.*

Frantz: Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II., herausgegeben v. Wehofer. — *Östr. Litt.* 5 *Truxa.* — *Litt. Rundsch.* 22 *Braig.* — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.* — *Litt. Handw.* 35 *Stölzle.*

Frick: Logica. — *Öst. Litt.* 6 *Zaus.*

Fugger-Glött: Der alte Christusglaube voll u. ganz auf der Höhe d. 19. Jahrh. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schmitt.* Hannequin: Essai critique sur l'hypothèse des atomes. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Gartelmann: Sturz der Metaphysik als Wissenschaft. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Erhardt.*

Glossner: Der Gottesbegriff in der neuern und neuesten Philos. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schanz.*

Gomperz: Griechische Denker. — *Litt. Rundsch.* 22 *Braig.*

Gomperz: Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen. — *Öst. Litt.* 6 *Kralik.*

Gros: Die Spiele der Tiere. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Flügel.*

Gutberlet: Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. — *Litt. Rundsch.* 22 *Schneider.* — *St. a. M.-L.* 51 *Wasmann.*

Gutberlet: Psychologie. 3. Aufl. — *Öst. Litt.* 6 *Kralik.*

Güttler: Psychologie u. Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Haffner: Die menschliche Seele. — *Ztschr. f. Phil. u. Päd.* 3 *Honke.*

Harms-Wiese: Naturphilosophie. — *Litt. Rundsch.* 22 *Bäumker.*

Hontheim: Der logische Algorithmus. — *Philos. Jahrb.* 10 *Pohle.*

Johannesson: Das Beharrungsgesetz. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*

Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger. — *Öst. Litt.* 5 *Kralik.*

Kachnik: Historia philosophiae. — *Öst. Litt.* 5 *Renner.*

Kaufmann: Elemente der aristot. Ontologie. — *Div. Thomas* 6 *Vinati.*

Kirchner: Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. — *Philos. Jahrb.* 9 *Arenhold.*

Kirstein: Entwurf einer Ästhetik der Natur und Kunst. — *Stim.* 52 *Braun.* — *Philos. Jahrb.* 10 *Pfeifer.*

Koppelmann: Die Sittenlehre Jesu. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Hemprich.*

Kreibig: Gesch. u. Krit. des ethischen Skepticismus. — *Öst. Litt.* 5 *-l-.*

Krieg: Die Überarbeitung der Plat. Gesetze durch Philipp von Opus. — *Litt. Rundsch.* 23 *Mayer.*

v. Kügelgen: Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung ders. — *Litt. Rundsch.* 23 *Bach.*

Lietz: Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. Comte. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Ziegler.*

Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones secundum Arist. et Thomam. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig.* — *Rev. Néo-Sc.* 3.

Löwenthal: Geschichte der Philos. im Umrifs. — *Philos. Jahrb.* 9 *Arenhold.*

Löwenthal: Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der Organismen. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Manser: Possibilitas praemotionis physicae Thomisticae. — *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*

Martius: Beiträge zur Psychologie und Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*

Müller: 1. Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart. 2. Die Seelenlehre Jean Pauls. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Kühnemann.*

Ostwald: Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus. — *Öst. Litt.* 5 *Kralik.*

Pesch: Liberalismus, Socialismus und christl. Gesellschaftsordnung. — *Augustinus* 96. — *Litt. Handw.* 35. — *Litt. Rundsch.* 22 *Brüll.*

Pesch: Praelectiones dogmaticae. — *Östr. Litt.* 5 *Fischer-Colbrie.*

Petroniewicz: Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Picavet: Abélard et Alexandre de Hales. — *Philos. Jahrb.* 10 *Endres.*

Rabus: Logik und System der Wissenschaften. — *Öst. Litt.* 5 *Kralik.*

Rehmke: Lehrbuch der allg. Psychologie. — *Östr. Litt.* 5 *Hornich.*

Rolfes: Die aristot. Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt und z. Menschen. — *Rev. Thom.* 4 *van Becelaere.*

Sachs-Schneid: Grundzüge der Metaphysik. — *Phil. Jahrb.* 10 *Schmid.*
Schneider: Das andere Leben. 4. Aufl. — *St. a. M.-L.* 50 *Knabenbauer.* — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.* — *Öst. Litt.* 6. — *Augustinus* 96.
Schneider: Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Flügel.* — *Öst. Litt.* 6 *Schindler.*
Schwarz: Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. — *Philos. Jahrb.* 9 *v. Schmid.*
Schuchter: Der Begriff der Seele und der empirischen Psychologie. — *Öst. Litt.* 5 *Kreibig.*
Schütz: Der Darwinismus und die Ergebnisse der Naturforschung. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schanz.*
Schütz: Thomas-Lexikon. — *Zeitschr.. f. Philos. u. Kr.* 108 *Eucken.*
Seeland: Gesundheit und Glück. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*
Thill: Die Eigentumsfrage im klassischen Altertum. — *Philos. Jahrb.* 10 *Thielemann.*
Sickenberger: Über die sogen. Quantität des Urteils. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*
Spicker: Die Ursachen des Verfalls der Philos. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Joël.*
Stieglitz: Über den Ursprung des Sittlichen u. d. Formen seiner Erscheinung. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Schmidkunz.*
Stöckl: Lehrbuch der Apologetik. — *Litt. Rundsch.* 22 *Schanz. Augustinus* 96.
Stöhr: Die Vieldeutigkeit des Urteils. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.* — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Gloatz.*
Stüdle: De processionibus divinis diss. — *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*
Thiele: Die Philos. d. Selbstbewufstseins u. d. Glaube an Gott, Freiheit u. Unsterblichkeit. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*
Tienes: Lotzes Gedanken zu den Principienfragen der Ethik. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Flügel.*
Tille: Von Darwin bis Nietzsche. — *Litt. Rundsch.* 22 *Schneider.*
Twardowski: Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. — *Litt. Rundsch.* 22 *Bäumker.*
Vetter: Die moderne Weltanschauung u. der Mensch. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Flügel.*
Volkelt: Ästhetische Zeitfragen. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Falkenberg.*
Vorländer: Der Formalismus der Kantschen Ethik. — *Zeitschr. f. Philos. u. Kr.* 108 *Koppelmann.*
Wasmann: Zur neueren Geschichte d. Entwicklungslehre in Deutschland. — *Philos. Jahrb.* 10 *Pfeifer.* — *Östr. Litt.* 6 *Hamann.*
Weinmann: Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*
Werner: Die Stellung des Menschen in d. beseelten Schöpfung u. s. Sprache. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Gloatz.*
Willmann: Geschichte des Idealismus. — *Öst. Litt.* 5 *Kralik.*
Wrzecionko: Das Wesen d. Denkens. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*
de Wulf: Études sur Henri de Gand. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schmitt.*
de Wulf: Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*
Zöller: Die Entwicklung des Menschen und der Menschheit. — *Zeitschr. f. Philos. u. Päd.* 3 *Gloatz.*



DER URSTOFF ODER DIE ERSTE MATERIE.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Magister Ord. Praed.

I.

Der Urstoff im modernen Sinne.

§ 1. *Die Anerkennung eines Urstoffs überhaupt.*

1. Der Zweck dieser Abhandlung.

In einer Zeitschrift für Philosophie, die ihr gutes Recht auf das Dasein mit den Worten begründet: „studio et verecundia veri", sollten, so meinen wir wenigstens, auch einmal die Grundprincipien der Naturphilosophie eingehend untersucht und besprochen werden. Denn wie überall und jederzeit in den verschiedenen Wissenschaften es unsere erste, wichtigste Aufgabe und heiligste Pflicht ist, die Wahrheit zu suchen, mit allem Eifer nach ihr zu streben, sie nach Möglichkeit zu erreichen; ebenso mufs dieses ernste Gebot auch für die Naturphilosophie seine volle Geltung haben. Die Naturphilosophie nimmt unter den verschiedenen Wissenszweigen keineswegs die letzte Stelle ein. Sie bildet vielmehr in dem Reiche der Wahrheit einen wichtigen, ausschlaggebenden Faktor. Dies bezeugt vor allem der getreue Hüter und von Gott gesetzte Wächter der Wahrheit Papst Leo XIII. in der bekannten Encyklika vom 4. August 1879. Denn es heifst daselbst: „quum scholastici sanctorum Patrum sententiam secuti, in anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam non nisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturae arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari." Unter diese: „naturae arcana" müssen nun aber ganz vorzüglich die Grundprincipien der Naturphilosophie gerechnet werden. Darum steht der englische Lehrer nicht an, zu behaupten, dafs die Naturphilosophie, gäbe es nur sinnenfällige Wesen, unter den Wissenschaften den ersten Rang einnähme. (Si naturales substantiae, quae sunt substantiae sensibiles et mobiles, sunt primae inter entia, oportet quod naturalis scientia sit prima inter scientias. Metaph. 11. lectio 7.) Daraus leuchtet die Wichtigkeit

einer Untersuchung der Grundprincipien, aus welchen die Naturdinge bestehen, von selber ein. Diese Untersuchung vermittelt uns zugleich die Wahrheit, in deren Besitze wir alle sein wollen.

Zu dieser Erwägung tritt noch ein anderer höchst bedeutsamer Umstand hinzu. Es ist die Ehrenrettung unserer Vorfahren. Daſs die moderne materialistische und pantheistische sogenannte Wissenschaft mit der Vergangenheit, insofern und insoweit diese letztere die Wahrheit überliefert, durchaus bricht, das nimmt uns nicht wunder und kann uns auch gar nicht wunderlich vorkommen. Sie verfolgt dabei ganz andere Zwecke, die von der Sache selber und von der Wahrheit weit abseits liegen. Und so sehen wir denn auch, daſs sie einstimmig jene Grundprincipien der Naturphilosophie verwirft und bekämpft, die viele Jahrhunderte hindurch anerkannt und verteidigt wurden. Diesen modernen Autoren gilt der Materialist Democrit als ein viel gröſserer Philosoph denn Aristoteles und Plato. Die Lehre des genannten Philosophen erscheint ihnen viel tiefer und groſsartiger. Daſs sie dann dem Aristoteles eine „vollständige natürliche Unfähigheit zusprechen, begreift sich ganz von selber. Es ist eben jeder „vollständig dumm“, der ihnen nicht beistimmt.

Die Philosophen der soeben genannten Kategorie haben wir bei der vorliegenden Arbeit nicht im Auge. Ihnen ist es weniger um die Wahrheit, als um die Erreichung anderer Zwecke zu thun. Ihnen gegenüber brauchen wir darum unsere Vorfahren auch nicht in Schutz zu nehmen. Allein es sind noch andere Autoren der Neuzeit, welche die alten Grundprincipien der Naturphilosophie verwerfen zu müssen glauben. Ihnen ist es ohne Zweifel um die Wahrheit selber zu thun, denn sie befinden sich im katholischen Lager. Diesen gegenüber wird es sich wesentlich darum handeln, unrichtige Auffassungen zu korrigieren, Miſsverständnisse aufzuklären und den wahren Begriff der Grundprincipien der Naturphilosophie festzustellen. Eine Ehrenrettung unserer vielen heimgegangenen Meister wird sich hier insofern als notwendig herausstellen, weil behauptet wird, es habe der alten Philosophie an der nötigen Erkenntnis der Naturwissenschaft gefehlt, und sie habe Dinge gelehrt, die nicht einmal denkbar sind.

2. Unser Standpunkt.

In den soeben vorausgeschickten Sätzen ist unser Standpunkt genau angegeben. Von den verschiedenen Autoren der letztern Richtung wird nämlich die Ansicht ausgesprochen, daſs

sowohl Aristoteles als auch die Scholastiker nicht zu der wahren Erkenntnis der genannten Grundprincipien gelangen konnten, weil ihnen die exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften mangelten. Über Aristoteles äufsert sich Dr. Klemens Baeumker wie folgt: „einige allgemeine, nicht sonderlich tiefgehende Beobachtungen unterzieht er einer scharfsinnigen dialektischen Bearbeitung durch gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, die ihm als denknotwendig erscheinen, und in denen er daher, den Voraussetzungen seines Systems entsprechend, das Wesen der Dinge befafst glaubt. Seine exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewegen sich nicht in der Richtung, dafs sie für die Spekulation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können... Die Natur auf die Weise zu befragen, dafs er die Naturdinge künstlich unter einfachen Verhältnissen zusammenbrächte, um so die verwickelten Erscheinungen in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, dazu fühlte er den Trieb noch nicht . . . Die physikalische und chemische Grundlegung der aristotelischen Spekulation über die Materie mufste darum notwendig unzureichend sein.“ (Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 210, 211.)

Über die Scholastik gibt Freiherr von Hertling nachstehendes Urteil ab: Der Begriff der Materie ist ein durchaus unfruchtbarer und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend. Die Möglichkeit des Urstoffs ist ein schwer begreifbares Substrat. Es ist eine Täuschung, in der substantiellen oder accidentellen Möglichkeit als solcher eine besondere Form realer Ursächlichkeit sehen zu wollen. Die Materie im Sinne eines eigengearteten Princips ist in Wahrheit nichts als die logische Möglichkeit, von der man sie vergebens zu scheiden sucht; nur dafs diese logische Möglichkeit, weil sie auf der wirklichen Natur und bestimmten Beschaffenheit eines Dinges gründet, von uns stets an dieselbe geknüpft wird. Für die Gegenwart, deren Anschauungen mehr und mehr durch die Naturforschung bestimmt zu werden beginnen, mag hiermit vielleicht Selbstverständliches gesagt zu sein scheinen, die Geschichte der Wissenschaft lehrt, wie lange Zeit hindurch andere Vorstellungen über die Veränderung in der Natur die herrschenden waren. (Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871. S. 74, 86—88.) Ein anderer Autor behauptet, der Urstoff als eine blofse Möglichkeit sei nichts anderes als eine bequeme Zuflucht in allen Schwierigkeiten. (Dr. Schanz, Tübinger

Quartalschr. Jahrg. 1891. Nro 2, S. 339.) Einer der soeben genannten Autoren spricht auch noch von „blofs überlieferten Schulformeln“.

Es wird und mufs unsere Aufgabe sein, den Beweis zu bringen, dafs sowohl Aristoteles, als auch die Scholastiker in den Naturwissenschaften vollkommen genügend unterrichtet waren, um die richtigen Grundprincipien der Naturphilosophie kennen zu lernen.

Ferner wurde, wie wir gehört haben, die Behauptung ausgesprochen, der Begriff des Urstoffs sei ein durchaus unfruchtbarer und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend.

Dieser Ansicht gegenüber werden wir darthun, dafs der Begriff des Urstoffs ein äufserst fruchtbarer genannt werden mufs und für die betreffenden Erklärungen entschieden ausreicht.

Endlich wird betont, dafs der Begriff eines Urstoffs schwer denkbar sei, dessen „Denkbarkeit überhaupt in Frage stehe“.

Auch dieser Schwierigkeit wollen und werden wir nicht aus dem Wege gehen, vielmehr die volle Denkbarkeit des Urstoffs beweisen.

Dieses bildet ungefähr den Gedankengang der vorliegenden Abhandlung, die natürlich auf Vollständigkeit des verarbeiteten Materials keinen Anspruch erheben will und kann. Zu diesem Zwecke müfste ein ziemlich umfangreiches Buch verfafst werden. Uns ist es indessen hier nur um eine Orientierung im allgemeinen zu thun, wie eine solche von einer Zeitschrift gefordert wird. Schreiten wir nun zur Sache selber.

3. Der Stoff im allgemeinen.

Als Stoff im allgemeinen müssen wir dasjenige bezeichnen, was bewirkt, dafs die Naturdinge sinnlich wahrgenommen werden können. Der Stoff in dieser allgemeinen Bedeutung besagt demnach nichts anderes als alles das, was zu der Individualität, zum Einzelsein eines Naturdinges oder sinnenfälligen Gegenstandes gehört: wie diese Ausdehnung, diese Figur, diese Farbe, dieses Gewicht u. s. w. Der englische Lehrer nennt den Stoff, in der vorbezeichneten Weise aufgefafst, einen endgültig bestimmten Stoff, materiam signatam, weil derselbe das Princip der Individuation, also der letzten Bestimmung, bildet. (Materia sensibilis quidem est, ut aes et lignum, vel etiam quaelibet materia mobilis, ut ignis et aqua et hujusmodi omnia. Et a tali materia individuantur singularia sensibilia. VII. Metaph. 10. — Materia sensibilis quidem est, qua concernit qualitates sensibiles, calidum et frigidum, rarum et densum et alia hujusmodi.

VIII. Metaph. 4. — Materia est duplex, scilicet communis et signata vel individualis . . . Materia sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli et hujusmodi. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 2.)

Der Stoff, in dieser Allgemeinheit verstanden, ist somit die körperliche Masse überhaupt, oder, genau gesprochen, jene Eigenschaften selber, welche äufserlich in unsere Sinne fallen, unsern Sinnen sich äufserlich zu erkennen geben. Darum bildet dieser Stoff einen Gegenstand der Erfahrung. Die Sinne sind es ja, durch die wir etwas erfahren. (Experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt ex Platone in Timaeo, sed etiam corpora, non tamen intellectus ea cognoscit prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri, sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus et auditus. Quaest. disp. de malo q. 16. a. 1. ad 2. — Experientia procedit ex sensu, inquantum sensus est cognoscitivus alicujus praesentis. ib. a. 7. ad 12. — Cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur; unde etiam sententia nominatur . . . Est enim in nobis experientia dum singularia per sensum cognoscimus. Summ. th. 1. p. q. 54. a. 5. ad 2.)

Aus dem soeben Dargelegten geht hervor, dafs schon bei dieser Begriffsbestimmung des Stoffs zwei Dinge sehr genau auseinander gehalten werden müssen. Es ist strenge zu unterscheiden zwischen der Erscheinung und zwischen dem, was dieser Erscheinung zu Grunde liegt, also zwischen dem Träger derselben. Die Erscheinung selber bildet den eigentlichen Gegenstand der Sinneswahrnehmung, infolgedessen auch der Erfahrung. Diesen Gegenstand nennen wir sinnenfällige Accidenzen. Und nicht nur der eigentliche, sondern auch an und für sich, per se der einzige oder ausschliefsliche Gegenstand der Erfahrung sind diese sinnenfälligen Accidenzen. (Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Summ. th. 1. p. q. 57. a. 1. ad 2. — Nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est est objectum intellectus. ib. q. 67. a. 3. — Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem nisi

per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. I. Sent. d. 19. q. 5. a. 1. ad 6.) Mit der Erkenntnis der Erscheinungen oder Accidenzen allein werden wir aber der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, nämlich das Wesen des Urstoffs zu erfassen, in keiner Weise gerecht. Denn es handelt sich hier nicht um die stofflichen Accidenzen, durch welche der Stoff wahrnehmbar wird, sondern um den Stoff selber in sich; wir fragen um das innerste Wesen des Stoffs. Der Stoff in diesem Sinne bildet das Substrat oder den Träger der sinnenfälligen Accidenzen.

Wie viel Unklarheit und verkehrte Auffassungen die Verwechslung dieser beiden ganz und gar verschiedenen Gegenstände unserer Erkenntnis schon zu Tage gefördert hat, das kann man gar nicht genug bedauern. Eine Übereinstimmung in den Ansichten läſst sich unter solchen Umständen natürlich nicht erzielen. Streiten zwei über einen Gegenstand, und jeder versteht darunter etwas anderes, jeder geht von einem andern Gesichtspunkte aus, so erweist sich alle Mühe, zu einer Verständigung zu kommen, als eitel.

4. Der vierfache Stoff.

Stoff nennen wir alles das, was irgendwie, sei es mittelbar oder unmittelbar, unserer Sinnenerkenntnis zugänglich, durch die Sinne wahrnehmbar ist. Indessen dürfen wir uns mit der Sinnenerkenntnis allein durchaus nicht zufrieden geben. Dem Menschen ist eine andere, höhere Erkenntnis eigen, die über die Sinneswahrnehmung weit hinausragt, nämlich die geistige. Der Stoff muſs nun auch durch diese Erkenntnis von uns erfaſst werden. Darum ist es durchaus notwendig, einen mehrfachen Stoff zu unterscheiden.

a) Der individuelle Stoff. Der individuelle Stoff kommt einem bestimmten Einzelnding zu und ist im Naturkörper das, was diesem Naturkörper eignet und wodurch er sich von jedem andern Einzelnkörper unterscheidet. Ein jedes einzelne Naturding, z. B. der Kohlenstoff, der Stickstoff u. s. w. besitzt etwas Besonderes für sich, wodurch es eben dieses ist, und etwas Gemeinsames, wodurch es einen Körper dieser oder jener Art bildet. (Ea vero quae sunt conjuncta in rebus intellectus potest distinguere quando unum eorum non cadit in ratione alterius. In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est proprium illi rei, inquantum est haec res, sicut Socrati vel Platoni inquantum est hic homo. Et aliquid est considerare in ea in quo convenit cum aliis quibusdam rebus, sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut risibilis, aut albus. Peri Hermen. I.

X. 4.) Vgl. De coelo et mundo I. XIX. 4. — Summ. theol. 1. p. q. 29. a. 4.

Der Stoff, in dieser Weise aufgefafst, bildet den eigentlichen Gegenstand der Naturwissenschaft, des physikalischen oder chemischen Experimentes, der chemischen Analyse. Der individuelle Stoff als solcher ist überhaupt nicht Gegenstand einer wirklichen Wissenschaft, weil diese sich mit etwas Allgemeinem beschäftiget. Das Allgemeine aber macht das eigentümliche Objekt des Verstandes aus. Nur indirekt und in zweiter Linie befafst sich der Verstand auch mit dem individuellen Stoff selber. (Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Summ. theol. 1. p. q. 86. a. 1.) Vgl. a. a. O. q. 85. a. 1. ad 2. — IV. Sent. d. 50. q. 1. a. 3. — Quaest. disp. de veritate. q. 10. a. 4, 5.

Dagegen macht der individuelle Stoff den unmittelbaren Gegenstand der Sinneserkenntnis aus. Denn dieser Stoff ist nichts anderes als das, was von einem Naturdinge in die Erscheinung tritt, also eine der in die Sinne fallenden Qualitäten. Daraus erklärt sich dann auch ganz von selber, dafs eine Erkenntnis dieser Art für sich allein nicht eine wissenschaftliche sein kann. (Sicut scientia non est eorum quae sunt a fortuna, ita etiam scientia non consistit in cognitione, quae est per sensum. Manifestum est enim quod sensus cognoscit aliquid tale, et non hoc. Non enim objectum per se sensus est substantia et quod quid est, sed aliqua sensibilis qualitas, puta calidum, frigidum, album, nigrum et alia hujusmodi. Hujusmodi qualitates autem afficiunt singulares quasdam substantias in determinato loco et tempore existentes. Unde necesse est, quod id quod sentitur, sit hoc aliquid, scilicet singularis substantia, et sic alicubi et nunc, id est in determinato loco et tempore. Ex quo patet quod id, quod est universale, non potest cadere sub sensu. Non enim quod est universale determinatur ad hic et nunc, quia jam non esset universale. Posterior. Analyt. I. XLII. 5. — Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia. Quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quae sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus. Sine eis autem sensus nihil cognoscit. Summ. philos. II. c. LXVI.) Daraus folgt unwiderleglich, dafs der Sinnenerkenntnis für sich keinerlei Wissen-

schaftlichkeit zukommt. Wer nichtsdestoweniger das Gegenteil behaupten wollte, der müfste die Sinne als sachlich ein und dasselbe mit dem Verstande erklären, wie es auch schon bereits geschehen ist. (Excludit Aristoteles errorem quorundam, qui credebant in ipsa perceptione sensus consistere scientiam. Et videtur haec ratio pertinere ad illos, qui non ponebant intellectum differre a sensu, et per consequens nullam aliam cognitionem esse nisi sensitivam, ut habetur in III. de anima, et in IV. Metaph. Et ad hoc excludendum dicit quod, si etiam per sensum percipere possemus quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, adhuc oporteret quaerere demonstrationem ad habendam scientiam, neque per sensuum perceptionem sciremus: quia sensus est singularium, scientia autem consistit in hoc quod universale cognoscimus. Posterior. Analyt. I. XLII. 7.)

Aus allem dem geht zur Genüge hervor, was wir von dem physikalischen Experiment und der chemischen Analyse an und für sich einerseits zu beanspruchen und andererseits zu erwarten haben. Diese beiden Zweige der Naturwissenschaft beschäftigen sich gerade mit dem individuellen Stoff, mit dem Einzelnkörper. In der Untersuchung des individuellen oder singulären Stoffs liegt zunächst die Aufgabe der verschiedenen Unterabteilungen der Naturwissenschaft. Damit ist ihr Ziel klar und deutlich vorgestellt, ihr Wirkungskreis ebenso genau umschrieben. Es ist in der That von grofser Wichtigkeit, zu wissen, was der Naturforschung, was der sogenannten Erfahrungswissenschaft als solcher eigentlich alles zukommt. Denn es wird ja behauptet, dafs Aristoteles „einige allgemeinste, nicht sonderlich tiefgehende Beobachtungen einer scharfsinnigen, dialektischen Bearbeitung unterzogen habe“. Man sagt ferner, „Aristoteles sei grofs in allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Naturbeobachtung gewinnen läfst“. Da ist es denn ohne allen Zweifel notwendig, dafs wir einmal gründlich wissen, was eigentlich die Erfahrungswissenschaft, das Experiment ergründen und leisten soll, welchen Zweck sie im Grunde verfolgen.

Vernehmen wir hierüber zunächst einen Autor der neuesten Zeit. P. Tilmann Pesch S. J. bestimmt die Aufgabe der Naturwissenschaft mit folgenden Worten: „Zunächst fafst die Naturwissenschaft die Äufserungen der Dinge, welche direkt in den Naturerscheinungen Gegenstand der Sinneswahrnehmungen sind, nach ihrer berechen- und mefsbaren Seite ins Auge ... Indem nun die Naturwissenschaft, mit Mafs, Zahl und Ausdehnung rechnend, die quantitativen Verhältnisse begreift,

führt sie uns ein in den ursächlichen Zusammenhang der Naturphänomene, in die Erkenntnis der Naturgesetze, wonach die Erscheinungen vor sich gehen. Und fufsend auf den klar erkannten Naturgesetzen, ist sie imstande, zur Erkenntnis bisher unbekannter Naturthatsachen fortzuschreiten. Dafs sie sich bei der Lösung dieser ihrer hehren Aufgabe von der Philosophie — wir meinen zunächst von der jedem Menschengeist eingebornen Philosophie — die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprincips, wonach jeder Wirkung eine Ursache entsprechen mufs, wie überhaupt aller Vernunftprincipien erborgen mufs, hat sie mit jedem menschlichen Wissen gemeinsam. Geht ja doch eine jede Wissenschaft darauf aus, die in ihrem Gebiete liegenden Objekte nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung zu begreifen. Der Lebensodem aller Wissenschaft ist daher der allgemeingültige Grundsatz, dafs alles, was da geschieht, eine Ursache haben mufs. Die Naturwissenschaft also sammelt nicht blofs Material durch Beobachten, Beschreiben, Experimentieren, überhaupt Feststellung der Thatsachen, sie rechnet nicht blofs, sondern denkt über das Beobachtete und das Betrachtete nach, um uns die Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange zu erklären und zu zeigen, unter welche allgemeine Gesetzesformeln sich die Naturerscheinungen zusammenfassen lassen.“ Die grofsen Welträtsel, 2. Aufl. I. B. S. 12.

b) Der allgemein sinnenfällige Stoff. Die Physik und Chemie, die Naturwissenschaft als solche überhaupt beschäftiget sich unmittelbar mit den Erscheinungen, also mit den sogenannten Accidenzen des Stoffs. Und zwar sind es zunächst die individuellen Erscheinungen des Naturkörpers, die von ihr untersucht und eingehend einer Prüfung unterzogen werden. Allein solange sie sich ausschliefslich nur mit diesen Eigenschaften abgibt, hat sie auf den Namen einer Wissenschaft keinerlei Anspruch. Denn das individuell Stoffliche unterliegt dem Wechsel, der Veränderlichkeit. (Illa proprie ad singularitatem pertinent, quae contingenter eveniunt. Peri Hermen. I. XIII. 6.) Die eigentliche Wissenschaft aber mufs sich auf etwas, was bleibend, notwendig ist, stützen. Folglich ist es Pflicht der Naturforschung als Wissenschaft, in den individuellen Eigenschaften der Naturdinge auch zugleich das Allgemeine herauszufinden. Selbstverständlich kann dieses nicht mehr durch das Experiment oder die Analyse allein geschehen. Dazu gehört schon eine von den Gesetzen der Logik und des Denkens geleitete Thätigkeit des Verstandes, obgleich es sich dabei nur um Einzeldinge, um einzelne Eigenschaften des Naturkörpers

handelt. Ein jedes Einzelnwesen besitzt ja etwas für sich, und etwas gemeinsam mit andern, wie S. Thomas früher bemerkt. (Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum. Quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta, cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus, in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicujus singularium. Et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta, quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febricitantem et Platonem et multos alios homines singulares, est experimentum. Cum autem sua consideratio ad hoc ascendit, quod talis species herbae sanat febricitantem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae. Posterior. Analyt. II. XX. 11.)

Was nun ein individuelles Naturding mit dem andern derselben Beschaffenheit gemein hat, das bildet eigentlich den Gegenstand der Naturforschung, insofern sie Wissenschaft ist. Darum betrachtet sie nicht blofs dieses Eisen, diese Kohlensäure, diesen Phosphor, sondern das Eisen, die Kohlensäure, den Phosphor überhaupt je nach den verschiedenen Eigenschaften, die sich im Experimente, in der chemischen Analyse dem Forscher offenbaren. Wir bestreiten demnach in gar keiner Weise, dafs die Naturforschung auch thatsächlich einer wahren Wissenschaft pflegen könne. Wir wollen damit nur betonen, dafs sie dabei das Gebiet des Erfahrungsmäfsigen nicht überschreitet, wie der englische Lehrer in der vorhin angezogenen Stelle des weitern ausführt. Die Naturforschung zeigt uns die Ursache der Erscheinung auch insofern dieselbe mit der Ursache im engsten Zusammenhange steht. Sie unterstellt ferner die einzelnen Erscheinungen allgemeinen Gesetzen, weist aus den einzelnen Erscheinungen das diesen Gemeinsame nach, sowie die Übereinstimmung und Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge der Wirkungen. Indes vermag sie über das innere Wesen dieser Erscheinungen uns keine hinreichende Erkenntnis zu verschaffen. Sie ist nur imstande, einen innern Zusammenhang der äufsern Vorgänge darzuthun.

Die Grenzen der Naturwissenschaft als solcher lassen sich somit ohne grofse Mühe feststellen. Die wesentliche Grenze

bildet immer und überall die Sinnenfälligkeit. Was existiert, geht den Naturforscher nur an, insofern es in die Erscheinung tritt, d. h. insofern es Merkmale besitzt, welche in sich selber Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein können. Als Naturforscher beschränkt er sich darauf, die Erscheinungen in ihren gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnissen nachzuweisen. — Tilmann Pesch a. a. O. S. 13 ff. — Überschreitet der Naturforscher diese seine natürlichen Grenzen, so ist er eben nicht mehr Naturforscher geblieben, sondern Philosoph geworden. Dann hat er aber alles und jedes Recht verloren, sich auf die Erfahrung, auf das physikalische Experiment oder auf die chemische Analyse zu berufen. Denn er betritt dann ein Gebiet, welches ihn gar nicht angeht, er durchforscht etwas mit den Werkzeugen seines Faches, wovon er überhaupt gar nichts wissen kann, weil seine Werkzeuge dafür untauglich sind. Den Gegenstand, mit welchem einzig und allein die Naturforschung und Naturwissenschaft als solche sich zu beschäftigen haben und sich beschäftigen können, haben wir somit klar und bestimmt vorgezeichnet. Diesen Gegenstand bilden der individuelle sinnenfällige Stoff, also die Erscheinungen oder Accidenzen des Naturkörpers, und überdies alles das, was eben diesen Erscheinungen gemeinsam ist.

c) Der mathematische Stoff. Die Naturwissenschaft befafst sich mit den Erscheinungen der Naturdinge, des sinnenfälligen Stoffs, indem sie den ursächlichen Zusammenhang dieser Erscheinungen aufzeigt, „und die Gesetze angibt, gemäfs welchen die verschiedenen einzelnen Körper sich bilden oder verändern, zusammensetzen oder auflösen." Die erste Erscheinung, wodurch der Stoff wahrnehmbar wird, wodurch er in die Sinne fällt, ist die Ausdehnung des Stoffs, seine Quantität. Die Ausdehnung des Stoffs bildet zugleich den Träger der übrigen Erscheinungsweisen des Stoffs und ist auch einigermafsen Princip des individuellen Seins des Naturdinges. (Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva. Unde et Plato posuit primas differentias materiae magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt, dimensiones esse substantias corporum. Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Et quia, cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur

aliquorum accidentium subjectum esse aliquo modo indivituationis principium. Quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia non est natum esse in aliquo. Et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia, cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis. Et ideo ipsa quantitas est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione hujus quantitatis. Convenit enim dimensioni, quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso. Summ. th. 3. p. q. 77. a. 2. — Vgl. IV. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 3. — Summ. philos. IV. c. 63. 65.)

Der Stoff selber bildet nicht der Sache nach ein und dasselbe mit seiner Ausdehnung; und dies ebenso wenig, wie er sachlich eins und dasselbe ist mit den übrigen Erscheinungen, womit die Naturwissenschaft sich beschäftiget. Seine Ausdehnung steht jedoch mit ihm selber in einer so engen Verbindung, daſs er ohne sie gar nicht teilbar wäre in numerisch verschiedene Naturdinge oder Körper. Daraus begreift es sich, daſs Plato die Ausdehnung selber, zumal dieselbe ohne den individuellen, sinnenfälligen Stoff gedacht werden kann, als für sich bestehend ansah. Allein daraus folgt noch nicht die reale Identität der Ausdehnung des Stoffs mit dem Stoff selber. (Platonici posuerunt quantitates dimensivas per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Habet autem hoc quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuantur. Quod ideo est quod positio quae est ordo par-

tium in toto, in ejus ratione includitur. Est enim quantitas positionem habens. Ubicunque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem. Nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum. Et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis. Possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur. Diversus enim situs qui per se lineae inest ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia etiam in genere substantiae hujusmodi multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset, nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur. Nam remota quantitate substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum primo Phys. Summ. philos. IV. c. 65.)

Das Naturding besitzt die Ausdehnung gerade wegen und auf Grund des Stoffs. Dem Stoff kommt es zu, teilbar zu sein, in diesem Sinne also Teile zu haben. (Quantitas se tenet ex parte materiae; unde partes quantitatis sunt partes materiae. Summ. th. 3. p. q. 90. a. 2.) Die Geteiltheit oder Ungeteiltheit, die Einheit und die Mehrheit, die ersten Unterscheidungsglieder des Seienden überhaupt, stützen sich auf den Stoff. Das Naturding selber ist nur deshalb Träger von Erscheinungen oder in die Sinne fallenden Accidenzen, weil es einen Stoff hat. Dem Stoff ist es in erster Linie eigen, das Substrat für ein anderes abzugeben. Folglich geht die Ausdehnung allen andern Erscheinungsweisen naturgemäfs voran, und die Geteiltheit oder Ungeteiltheit kommt dem Stoff als solchem, nicht diesem oder jenem Einzelstoff zu. Daraus ergibt sich, dafs die Ausdehnung ihrem innersten Wesen nach zwar einen Stoff, aber nicht den sinnenfälligen Stoff in sich begreift. Darum kann die Ausdehnung den Gegenstand für eine andere Wissenschaft als die Naturwissenschaft abgeben, das Objekt der Mathematik bilden. (Substantia corporalis habet quod sit subjectum accidentium ex materia sua, cui primo inest subjici alteri. Prima autem dispositio materiae est quantitas, quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et multitudo, quae sunt prima consequentia ens. Et propter hoc sunt dispositiones totius materiae, non hujus aut illius tantum. Unde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, et quantitas est prior eis naturaliter. Et ideo non claudit materiam sensibilem in ratione sua, quamvis claudat materiam intelligibilem.

IV. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 3.) Wir bestreiten damit keineswegs, dafs die Ausdehnung ihrem Sein nach vom Stoff abhängig ist, sondern behaupten nur, dafs sie ihrem Begriff und Wesen nach nicht vom Stoff abhängt. Die Richtigkeit dieser Lehre geht daraus hervor, dafs die Ausdehnung als Hauptwort und als Beiwort vom Subjekt und Prädikat ausgesagt werden kann. Wir nennen die Linie eine Ausdehnung und auch ausgedehnt; wir sagen von der Linie, sie sei eine Gröfse, und zugleich, sie sei grofs. (Quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse. Ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis. Unde lineam dicimus quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam. l. c. ad 2.)

Nun hält es nicht schwer, den Unterschied zwischen der Naturwissenschaft und der Mathematik scharf und genau hervorzuheben. Die Wissenschaften teilen sich ab gemäfs des formellen Grundes im Gegenstande. Manche Gegenstände haben nicht blofs ein vom sinnenfälligen Stoff abhängiges Sein, sondern man kann ohne eben diesen Stoff von ihnen auch keine Begriffsbestimmung gewinnen. Andere dagegen vermögen zwar ohne den sinnenfälligen Stoff nicht zu sein, allein dieser Stoff fällt nicht unter die Begriffsbestimmung derselben. Zu den erstern gehören alle Gegenstände, welche von der Naturwissenschaft durchforscht und untersucht werden; den letztern müssen wir die Objekte der Mathematik wie: Zahl, Gröfse, Figur u. s. w. beizählen. (Quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt. Quaedam vero sunt, quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit... Et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis... Et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines, figurae. Phys. I. I. 2. ed. nov.) Die Naturwissenschaft wie die Mathematik können somit über einen und denselben Gegenstand handeln, und sie fallen dennoch nicht in eins zusammen, bilden nicht eine und dieselbe Wissenschaft. Der Gesichtspunkt, unter welchem sie diesen Gegenstand betrachten, ist eben ein durchaus verschiedener. Der Mathematiker untersucht den Punkt, die Linie, Oberfläche, die dreifache Ausdehnung des Körpers in die Länge, Breite und Tiefe nicht insofern alle diese Gegenstände die Grenze des Naturdinges bilden. Damit befafst sich die Naturwissenschaft. Der Mathematiker hingegen sieht von diesen Grenzen des Naturdinges vollständig ab. Darum sagt man, der Mathematiker abstrahiere vom sinnenfälligen und natürlichen Stoff. (Mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet et

punctis, lineis et superficiebus et hujusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unum quodque eorum est terminus corporis naturalis. Neque considerat ea quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis, per quem modum de eis considerat scientia naturalis. Quia mathematicus considerat ea non inquantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur abstrahere a materia sensibili et naturali. Phys. II. III. 4, 5.)

d) Der philosophische Stoff. Bisher haben wir zwei Wissenschaften kennen gelernt, die sich mit dem Stoff näher befassen; aber keine dieser beiden hat den Stoff als solchen, oder das Wesen des Stoffs zu ihrem eigentümlichen Gegenstande. Denn die Erscheinungen des Stoffs, z. B. die Schwere, das Volumen, das Gleichgewicht, die Bewegung u. s. w. des Stoffs, sind nicht der Stoff selber. Ebensowenig bilden die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe, der Punkt, die Linie oder die Oberfläche das innere Wesen des Stoffs. Alle die genannten Erscheinungsweisen des Stoffs kommen dem Stoff selber blofs zu, sind Accidenzen desselben. Die Ausdehnung des Stoffs macht davon keine Ausnahme, wie schon deren Begriffsbestimmung klar und deutlich besagt. Denn die Ausdehnung ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das Mafs der Substanz. (Quantitas dicitur mensura substantiae. Summ. th. 1. p. q. 28. a. 2.) Vgl. de ente et essentia c. 7. Das Mafs aber eines Dinges, welches gemessen wird, unterscheidet sich der Sache nach von dem Gemessenen. Aus der Philosophie wissen wir überdies, dafs die Kategorie der Quantität oder Ausdehnung nicht ein und dasselbe ausmacht mit der Kategorie der Substanz. Die Ausdehnung ist folglich so gut wie die übrigen Erscheinungen ein Accidens, welches der Wesenheit des Naturdinges innerlich anhaftet. Die verschiedenen Erscheinungsweisen bilden somit gewisse Formen, die zu der Wesenheit hinzukommen und durch die Principien der Wesenheit verursacht sind. Darum ist auch das Sein dieser Erscheinungen ein dem Sein der Wesenheit beigefügtes und von diesem abhängiges Sein. (Omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae. Unde oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse et ab eo dependens. Summ. ph. IV. c. 14.)

Betrachtet nun sowohl die Naturwissenschaft, als auch die Mathematik die Erscheinungen der Naturdinge, des Stoffs, so mufs es noch eine andere Wissenschaft geben, die den Träger selber dieser Erscheinungen zu ihrem eigentümlichen Gegen-

stande hat. Diese Wissenschaft nennen wir Philosophie. Die Philosophie geht den Naturdingen auf den Grund. Den Grund aber aller Erscheinungen bildet die Wesenheit des Naturdinges, denn, wie der englische Lehrer uns soeben erklärt hat, werden die Erscheinungen in gewisser Beziehung durch die Principien der Wesenheit verursacht. Die Philosophie beschäftiget sich nun ganz vorzüglich mit den Ursachen der Naturdinge. Also werden den eigentlichen Gegenstand ihrer Untersuchung die Ursachen der stofflichen Erscheinungen, das Wesen des Stoffs selber bilden müssen.

Das Wesen des Stoffs kann indes auf zweierlei Art aufgefafst werden. Wir können das Wesen eines Naturdinges betrachten, insofern es diesem Körper angehört, z. B. das Wesen des Sauerstoffs, des Kali, des Natron, des Wassers, kurz: aller chemischen Elemente. Das Wesen aller dieser verschiedenen Elemente kann aber auch untersucht werden, sofern diese Elemente Körper bilden, also das Wesen des Körpers als eines Körpers. Denn chemische Elemente sind Körper mit einer Summe von unvertilgbaren Eigenschaften, welche bis jetzt aller Anstrengungen spotten, sie in ungleichartige Teile zu zerlegen. (Dr. Theodor Poleck, das chemische Atom und die Molekel, Rede bei dem Antritt des Rektorats der königl. Universität Breslau, 15. Oktober 1888, S. 2.) Desgleichen behaupten auch die Autoren der alten, wie der neuen Zeit, dafs die Atome in Wahrheit Körper sind. Sie reden beständig von ponderablen und imponderablen, von einfachen und gemischten Körpern. Die Naturphilosophie nun hat es ausschliefslich mit dem Naturdinge als einem Körper zu thun. Sie fragt nicht darnach, welcher Körper im besonderen das Naturding sei, oder aus welchen Principien der Körper dieser oder jener Art bestehe. Die Beantwortung dieser Frage überläfst sie ruhig und ohne Neid der Naturwissenschaft. Was hingegen die Naturphilosophie zu wissen interessiert, das sind die Principien, wodurch das Naturding überhaupt einen Körper bildet, der Körperwelt angehört. (Quando loquimur de materia existente in hac re jam dimittimus considerationem materiae absolute. Non enim potest accipi illud materiae quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiae, quae est in alia re. Divisio autem non accidit materiae, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis; quia remota quantitate, ut in I. Phys. dicitur substantia erit indivisibilis. Unde consideratio materiae hujus rei est consideratio non materiae absolute, sed materiae sub dimensione existentis.

Unde non oportet, ut, quod convenit materiae inquantum est absoluta et prima, conveniat materiae existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens; quia ex hoc ipso receditur a consideratione primae. (II. Sent. d. 30. q. 2. a. 1.) Nichts ist mifslicher und bringt gröfsere Verwirrung hervor, als die Verwechslung und Vermischung dieses zweifachen Stoffs und der beiden Untersuchungen über den Stoff.

Oder sollte vielleicht hierin in Wirklichkeit keine Verwechselung platzgreifen, weil eigentlich beide Auffassungen ein und dasselbe besagen? Sollte das Princip, wodurch das Naturding dieser Körper, z. B. dieses Kohlenoxyd, welches der Chemiker gerade vor sich hat, oder auch das Kohlenoxyd als solches sachlich ein und dasselbe ausmachen mit dem Princip, wodurch das Kohlenoxyd ein Körper überhaupt ist? Nehmen wir einmal an, die Sache verhalte sich thatsächlich so, und ziehen wir daraus die Schlufsfolgerungen, die sich logisch und naturgemäfs ergeben.

Das Princip der Individuation, also das Princip, wodurch das Kohlenoxyd dieses Kohlenoxyd bildet, der individuelle Stoff, ist in Wirklichkeit das Princip, wodurch dieses Kohlenoxyd einen Körper ausmacht, der Körperwelt angehört. Was folgt dann daraus? Die unabweisliche Folgerung ist, dafs es dann überhaupt in der Welt nur einen einzigen Körper gibt; oder aber, dafs alle Körper der Welt weiter nichts sind als „dieses“ Kohlenoxyd. Die Sache liegt doch auf flacher Hand. „Dieses“ Eisen, „dieser“ Diamant, „dieser“ Wasserstoff sind offenbar der Sache nach nicht ein und dasselbe mit „diesem“ Kohlenoxyd. Bildet nun „dieses“ Kohlenoxyd gerade darum einen Körper überhaupt, weil es „dieses“ Kohlenoxyd ist, so sind ohne allen Zweifel alle andern Körper überhaupt keine Körper. Folglich existiert nur ein einziger Körper, und die Chemie irrt grofsartig, indem sie gegen 70 und mehr einfache Körper oder Elemente, einfache Grundstoffe annimmt.

Oder es trifft die zweite Möglichkeit zu, nämlich: alle andern Körper sind weiter nichts als „dieses“ Kohlenoxyd. Denn, da „dieses“ Kohlenoxyd gerade deshalb einen Körper überhaupt bildet, weil es „dieses“ Kohlenoxyd ist, so mufs alles, was auf das „Körpersein“ Anspruch erhebt, sachlich ein und dasselbe ausmachen mit „diesem“ Kohlenoxyd. Warum aber dann die Chemiker 70 so verschiedene einfache Grundstoffe verteidigen, das ist ganz einfach nicht mehr zu begreifen.

Dasselbe gilt, wenn wir nicht meh den individuellen Stoff, „dieses“ Kohlenoxyd, sondern den zur Art bestimmten

Stoff, das „Kohlenoxyd“ überhaupt, als Princip annehmen, wodurch das Kohlenoxyd ein Körper ist. Es müssen dann die nämlichen Folgerungen abgeleitet werden. Somit ist oder existiert ein sachlich anderes Princip, wodurch das Naturding ein Körper, und ein sachlich anderes, wodurch es ein bestimmter Körper ist.

5. Der Urstoff.

Damit kommen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe, zu der Untersuchung des Urstoffs. Warum nennen wir ihn Urstoff? Diese Frage beantwortet sich leicht aus dem vorhin Dargelegten. Wir wollen nämlich wissen, durch welche Principien das Naturding zuerst ein Körper ist, dem Reiche der Körperwelt einverleibt wird. Darum bildet der Stoff, wie wir ihn hier betrachten, erstes Princip oder Urprincip des Naturdinges.

a) Das Princip. Princip ist alles das, wovon ein anderes ausgeht, auf welche Weise immer dies geschehen möge. (Hoc nomen principium nihil aliud significat, quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocunque modo dicimus esse principium et e converso. Summ. th. 1. p. q. 33. a. 1.) „Princip“ besagt demnach an und für sich nichts anderes als dasjenige, wovon ein Ding seinen Ursprung hat. Es bezeichnet den Ursprung oder die Ordnung des Ursprungs im absoluten Sinne ohne nähere Bestimmung der Art und Weise dieses Ursprungs. Das Princip kann auch innerhalb der Wesenheit desjenigen sein, was seinen Ursprung vom Princip selber ableitet, wie der Punkt, vom welchem die Linie ausgeht. Das Princip kann aber auch gar keinen Einfluſs auf das Hervorgehende ausüben, wie der Ausgangspunkt auf die Bewegung, oder der Morgen für den Tag. (A quocunque oritur aliquid est principium illius. Principium dicitur ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiati, sicut punctus a quo flüit linea. Et quod non habet aliquam influentiam ad esse principiati, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. I. Sent. d. 29. q. 1. a. 1.) Das Princip ist somit das allgemeinste, was wir uns denken, so oft wir von denjenigen reden, von welchen ein anderes ausgeht. Denn es wird damit weiter nichts bezeichnet, als die Thatsache des Ausganges mit der Beziehung zu dem, wovon ein Ding ausgeht. (Secundum nos nomen principii importat relationem originis absolute. III. Sent. d. 11. q. 1. a. 1. ad 5.) Zunächst ist es demnach dieser Sinn, welchen wir dem Urstoff

beilegen. Wir behaupten nämlich, dafs alle Naturdinge, d. h. alle Wesenheiten der Naturdinge, ihren Ursprung aus dem Urstoff herleiten. Sie sind deshalb Wesenheiten von Körpern, weil sie aus dem Urstoff herstammen.

b) Die Ursache. Das Princip mufs jedoch genau unterschieden werden von der Ursache. Bedeutet das Princip einfach nur den Ausgang eines Dinges von einem andern, so schliefst die Ursache noch etwas darüber hinaus in sich. Die Ursache nämlich besagt, dafs etwas nicht allein von einem andern seinen Ursprung hat, sondern auch in seinem Werden und Sein von diesem andern abhängt. Darum kann etwas Ursache sein, was ganz aufserhalb der Wesenheit des Verursachten steht. Das Nämliche gilt von demjenigen, was nicht in erster Linie zu der Zusammensetzung eines Dinges beiträgt. (Causae dicuntur ex quibus aliqua dependent secundum suum esse vel fieri. Unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re ex quibus non componitur res primo possunt dici causae. Phys. I. I. 5.) Die Ursache hat somit stets Beziehung zu dem Sein, welches aus der Ursache hervorgeht. (Nomen causae importat respectum originis per comparationem ad esse rei quod a causa procedit. III. Sent. d. 11. q. 1. a. 1. ad 5.) Die Ursache kann nun dieses Sein des andern als wirkende oder Zweckursache bestimmen, insofern also aufser der verursachten Wesenheit liegen; sie kann aber auch als materielle oder formelle Ursache dieses Sein selber konstituieren. (Omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel est pars essentiae, sicut materia et forma. I. Sent. d. 29. q. 1. a. 1.) Somit enthält die Ursache ein Zweifaches, was im Princip an und für sich nicht sich vorfindet: den Unterschied der Ursache und des Verursachten dem Wesen nach; und die Abhängigkeit des Verursachten von der Ursache mit Bezug auf das Sein. (Hoc nomen causae videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam originem. Summ. th. 1. p. q. 33. a. 1.) Da es sich nun in unserer Frage, wie wir alsbald darthun werden, um ein die Wesenheit der Naturdinge oder Körper konstituierendes Princip handelt, so werden wir den Urstoff nicht allein Princip, sondern auch Ursache des Naturkörpers nennen müssen. Denn jede Ursache ist zugleich Princip, nicht aber umgekehrt jedes Princip auch zugleich schon Ursache.

(Omnis causa est principium, sed non convertitur. I. Sent. d. 29. q. 1. a. 1. ad 2.)

c) Das Element. Noch ein Gegenstand mufs vorher klar bestimmt werden: das Element. Und dies aus einem doppelten Grunde. Zum ersten deshalb, weil wir ein Ding erst dann genau erkennen, wenn wir dessen erste Ursachen, erste Principien bis herab zu den Elementen gründlich erfassen. Somit müssen wir bei der Erforschung eines Wesens von den ersten Ursachen und Principien zu den nächsten Ursachen fortschreiten, die Elemente genannt werden, indem sie die Wesenheit des betreffenden Naturdinges konstituieren. (Sicut Philosophus dicit in I. Phys. c. 1 tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa. Ex quo manifeste Philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum quo proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. De coelo et mundo. lib. I. I. 1 ed. nov.) — Der zweite Grund liegt darin, dafs viele Autoren der Gegenwart das Element mit dem konstitutiven Princip des Naturdinges als eines Körpers verwechseln. Aristoteles und die Scholastik haben diese zwei Principien stets und überall ganz klar und bestimmt auseinandergehalten.

Was verstehen wir nun unter einem Elemente? Es wurde soeben angegeben. Das Element ist die nächste Ursache des Körpers. Die Elemente bilden demnach bereits wirkliche Körper, obgleich es einfache Körper sind. (Inter substantias naturales Philosophus primo enumerat corpora simplicia. Et inter ea primo exemplificat de igne et terra et de aliis quae sunt simul elementa corporum cum eis, sicut sunt aër et aqua. Et ad horum naturam pertinent corpora mixta, quae ex eis componuntur, sicut lapides et metalla. l. c. lib. III. I. 4.) Aristoteles bestimmt das Wesen des Elementes, indem er sagt, das Element der Körper sei dasjenige, in welches andere Körper geteilt oder aufgelöst werden. Nicht jede Ursache heifst auch schon Element, sondern blofs jene, die in die Zusammensetzung eines bestimmten Naturdinges eintritt. Die allgemeinen Elemente der Naturdinge als solche sind der Urstoff und die Form. Diese bilden indes für sich keinen bestimmten Körper, sind nicht selber Körper. Die Elemente dagegen sind jedes für sich ein wahrer Körper. (Elementum aliorum corporum est, in quod alia corpora dividuntur seu resolvuntur. Non enim quaelibet causa est elementum, sed solum illa, quae intrat rei compositionem. Unde universalia elementa sunt materia et forma, ut patet in I. Phys.

Quae tamen non sunt corpora. Hic tamen intendit Philosophus de elementis quae sunt corpora. l. c. III. VIII. 6.) Der Urstoff kann aus dem Grunde nicht Element im eigentlichen und strengen Sinne genannt werden, weil er für sich, d. h. ohne Form gedacht werden kann, somit für sich keinen Körper bildet. (Elementa large nominat quaecunque simplicia corpora. Quae quidem vocat corporalia elementa, ad differentiam materiae primae, quae est elementum, non tamen corporale, sed absque omni forma, prout in se consideratur. l. c. I. XVIII. 7.)

Was die Alten Elemente genannt haben, das bezeichnen die Neuern mit dem Namen: Bestandteile oder auch: chemische Elemente, Grundstoff. Das Element mufs folgende Eigenschaften aufweisen. Einmal mufs es zuerst von allen andern Dingen in die Verbindung eingehen, damit aus ihm der bestimmte Körper sich bildet. (Elementum enim est, ex quo componitur res primo et est in eo, sicut litterae sunt elementa locutionis, non autem syllabae. Phys. I. I. 5.) Ferner mufs es im zusammengesetzten Körper entweder der Wirklichkeit, oder wenigstens der Fähigkeit und Anlage nach noch vorhanden sein. (Elementum existit in eo cujus est elementum potentia aut actu. De coelo et mundo. III. VIII. 6.) Endlich darf es selber nicht mehr in andere specifisch verschiedene Körper aufgelöst werden. (Tertia particula definitionis est, quod elementum non dividitur in alia scilicet diversa secundum speciem. l. c.) Damit kann aber eine quantitative oder numerische Teilung, sowie auch eine mechanische Auflösung des Elementes gar wohl bestehen. A. a. O. I. XVII. 3. Diese Anschauung der Alten wird auch von der Chemie der Gegenwart geteilt. „Der Begriff des chemischen Elementes als des nicht weiter in materiell Verschiedenes Spaltbaren bildet den ersten Fundamentalsatz der heutigen wissenschaftlichen Chemie und wird immer bestehen bleiben, selbst wenn sich einige oder alle jetzt als chemisch einfach betrachteten Körper als noch weiter zerlegbar erweisen sollten. Zeitschrift Kosmos 1880. VII. S. 103. Ein Element oder Grundstoff ist ein bis jetzt unzerlegbarer, demnach als materiell einfach anzunehmender Körper. Die in Elemente zerlegbaren nennt man zusammengesetzte Körper. Lorscheid, Lehrbuch der anorg. Chemie. Freiburg 1872. S. 2.

Da nun das Element nach der richtigen Ansicht einen wirklichen Körper besagt, so müssen wir die Sache noch tiefer ergründen und erforschen, aus welchen Bestandteilen der Körper überhaupt, das Element selber besteht.

d) Der Urstoff. Die alte Philosophie, wie die neuere Physik und Chemie, unterscheidet in den Naturdingen einfache

und zusammengesetzte Körper, wie wir im Vorausgehenden zur Genüge dargethan haben. So verschieden diese Naturdinge unter einander sonst auch sein mögen, das Eine haben doch alle gemeinsam, nämlich, dafs sie alle samt und sonders Körper sind. Im Körpersein kommen sie alle überein, während sie sich im übrigen durchaus von einander unterscheiden. Somit drängt sich uns von selber die Frage auf: wodurch, durch welches Princip, auf Grund welcher Ursache sind denn alle diese Naturdinge Körper und nicht Geister? Diese Frage wird dadurch nicht gelöst, dafs man sagt, es komme daher, weil alle aus unsicht- und unmefsbar kleinen Körpern, die Atome genannt werden, zusammengesetzt sind. Denn die Atome bilden ja eingestandenermafsen selber wahre Körper, nach deren konstitutiven Principien wir überhaupt fragen. Der Grund dafür, dafs alle Naturdinge überhaupt der Körperwelt angehören, wird folglich in etwas zu suchen sein, was selber noch nicht ein wirklicher Körper ist, sondern eben nur den Grund oder die Grundlage des Körperseins der Naturdinge abgibt.

Da hat nun Aristoteles und mit ihm die gesamte Scholastik erklärt, die Grundlage des Körperseins der Naturdinge bilde der Urstoff. Aber warum denn gerade der Urstoff? Aus verschiedenen Gründen. Zum ersten, weil der Urstoff nicht schon selber ein Körper ist, somit das erste Princip bildet, aus welchem wir die Naturdinge als wirkliche Körper bestimmen wollen und müssen. Die Elemente als zwar einfache, aber doch wahrhafte Körper erklären uns unmöglich, warum ein Körper Körper ist. Sie geben keinen Aufschlufs über dieses allen Gemeinsame, über das Körpersein. Es wäre doch, zum mindesten gesagt, sehr unphilosophisch, wollten wir auf die Frage, warum oder wodurch ein Naturding einen Körper bildet, einfachhin antworten, weil es sich aus vielen kleinen Körpern zusammensetzt, also durch die vielen kleinen Körper oder Atome. Wir wollen doch offenbar das erste Princip des Körperseins kennen lernen, nicht aber das nächste, das Element. Zum zweiten, weil wir die allerersten Principien der Naturdinge kennen lernen wollen. Allererste Principien heifsen aber diejenigen, welche nicht gegenseitig aus sich, noch auch aus andern, sondern aus denen alles andere entsteht, alle Naturdinge oder Körper werden, seien es Atome, Molekeln, einfache oder zusammengesetzte Körper. Der erste oder Urgrund beschäftiget also die Naturphilosophie in erster Linie, mit dem nächsten befafst sich die Naturwissenschaft.

6. Die Anerkennung eines Urstoffs überhaupt.

Dafs Aristoteles und die gesamte Scholastik den Urstoff anerkannt und verteidiget haben, bedarf keines langen Beweises. Gerade das ist es ja, was man ihnen übel nimmt, weshalb man sie tadelt und bekämpfen zu müssen glaubt. Oder sagen wir richtiger, der Wahrheit entsprechend, nicht die Annahme selber des Urstoffs ruft soviel Widerspruch hervor, sondern eigentlich die Natur, das Wesen des Urstoffs, wie Aristoteles und die Scholastik dieses Wesen bestimmen. Denn ein Urstoff wird auch von den neuern Autoren, seien es Chemiker, Physiker oder Philosophen, ohne alles Bedenken anerkannt.

So schreibt der früher genannte Rector Magnificus Dr. Theodor Poleck in seiner Antrittsrede S. 25: „Jch darf mich nun aber auch der Beantwortung der weitern Frage nicht entziehen, wie sich die Chemie zu der Forderung des philosophischen und, wie ich sofort hinzufügen will, auch des naturwissenschaftlichen Denkens verhalte, dafs die Materie, der Stoff ein einheitlicher und die chemischen Elemente nur verschiedene Erscheinungsweisen desselben seien? In der periodischen Reihe erscheint uns das chemische und physikalische Verhalten der Elemente als eine Funktion der Gröfse ihrer Atomgewichte. Damit erhält auch vom Standpunkt der exakten Forschung die Annahme eines einheitlichen Urstoffs eine hohe Wahrscheinlichkeit, jedoch mit der interessanten Ergänzung, dafs nicht jede Verdichtung der Urmaterie auch zu einem neuen Element führen könne, sondern dafs diese Verdichtung der Gesetzmäfsigkeit jener Reihe entsprechend sein und ihr folgen werde. Diese Annahme würde dann aber auch die Möglichkeit der Verwandlung der chemischen Elemente in einander einschliefsen. Solange jedoch dem Chemiker diese Umwandlung nicht gelungen ist, hat er keine Veranlassung und auch kein Recht, sich in eine Erörterung der Beschaffenheit und des Verhaltens des Urstoffs einzulassen."

Nach einem andern Chemiker, Dressel, ist das Atom etwas Selbständiges und Unveränderliches, die körperliche Substanz. In diesem Atom müssen zwei Bestandteile unterschieden werden. Der eine ist in allen Atomen gleichartig und bildet den stofflichen Bestandteil. Der andere, von diesem verschiedene beherrscht den stofflichen Bestandteil und verleiht ihm die Einheit. Dressel nennt diesen Bestandteil chemische Kraft. Von dieser stammt die substantielle Verschiedenheit der chemischen Elemente, vom stofflichen Bestandteile die Gleichheit. Während die chemische Kraft das eigentlich bildende,

formale Element abgibt, verhält sich der andere Teil mehr passiv, und ist das, woraus gebildet wird, das materielle Element. Dressel in: Natur und Offenbarung B. 15. S. 49. 101. Dieser Autor erklärt ausdrücklich, dafs diese seine Anschauung nicht eine blofse spekulative Hypothese oder Vermutung sei, sondern auf den faktischen stofflichen Phänomenen fufse und durch fernere Entwicklungen werde bekräftiget werden.

Der Physiker Snell erklärt, wenn man vom Körper alles abstrahiert, die verschiedenen Eigenschaften und Thätigkeiten, so mufs man ihm zwei Dinge lassen: „Trägheits-Widerstand" oder Masse und Kraft. Trägheitswiderstand und Kräfte setzen sich gegenseitig voraus. Beide sind nur innere Momente des Existierenden, weil jedes von ihnen nur ist, insofern es sich auf sein Gegenteil bezieht und ohne diese Beziehung unfafsbar ist. Was man Stoff nennt und worunter doch ein Erscheinendes und Existierendes verstanden wird, ist schon eine innere und untrennbare Einheit von Kräften und Widerstandskraft. Die Streitfrage des Materialismus, S. 327. Nach F. Redtenbacher ist das Wesen eines jeden materiellen Dinges gleichsam ein Doppelwesen, welches mit einem passiven und einem aktiven Princip begabt ist. Das Dynamidensystem, Grundzüge einer mechanischen Physik, Mannheim, 1857, S. 11.

Diesen verschiedenen Fachauktoritäten gegenüber können auch katholische Autoren nicht umhin, anzuerkennen, dafs ein Urstoff als gemeinsame Grundlage aller Naturdinge oder Körper nicht so ohne weiters abgewiesen werden dürfe. So schreibt Dr. Cl. Baeumker in dem früher angezogenen Werke, S. 250: „Freilich weist auch der moderne Chemiker und Physiker den Gedanken nicht völlig ab, dafs vielleicht den sämtlichen Elementen eine Urmaterie zu Grunde liege." An einer frühern Stelle sagt der genannte Autor, S. 86: „Allerdings legen mancherlei Erscheinungen, wie die Periodicität der Atomgewichte, die Mehrheit der Spektrallinien für die einzelnen Elemente u. dgl., den Gedanken nahe, dafs in den chemischen Atomen noch nicht die letzten Einheiten der Materie vorliegen." Damit glauben wir den Beweis vollgültig gebracht zu haben, dafs die allgemeine Anerkennung eines Urstoffs überhaupt nirgends auf besondere Schwierigkeit stöfst, dieselbe vielmehr als gesichert zu betrachten ist.

§ 2. *Die Begriffsbestimmung des Urstoffs im modernen Sinne.*

1. Das Wesen dieses Urstoffs.

Stimmen die Ansichten über einen Urstoff als die gemeinsame Grundlage alles Körperlichen mehr oder weniger überein, so weichen sie in Bezug auf die Begriffsbestimmung dieses Urstoffs wiederum um so weiter von einander ab. Die Begriffsbestimmung aber ist es gerade, die uns mit der Hauptsache bei der ganzen Frage, mit dem Wesen dieses Urstoffs, bekannt machen soll. Denn sie mufs das durch sie Bestimmte ganz und gar einschliefsen, so dafs nichts vom Bestimmten aufser ihr liegt, d. h. dafs es nichts gibt, dem die Begriffsbestimmung nicht zukäme. Andererseits darf aber auch nichts sein oder ausgelassen werden, dem die Begriffsbestimmung eigentlich und rechtlich zukäme. (Diffinitio dicitur terminus, quia includit totaliter rem, ita scilicet quod nihil rei est extra diffinitionem, cui scilicet diffinitio non conveniat; nec aliquid aliud est infra diffinitionem, cui scilicet diffinitio conveniat. Peri Herm. I. IV. 2. ed. nov.) — Noch eine zweite Eigenschaft der Begriffsbestimmung müssen wir hier in Erinnerung bringen. Sie darf, da sie das Wesen eines Dinges bezeichnet, nur die konstitutiven oder Artprincipien, nicht aber auch die individuellen Principien angeben. (Essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Summ. th. 1. p. q. 29. a. 2. ad 3.)

Welche Begriffsbestimmung vom Urstoff erhalten wir nun von den neuern Autoren? Dr. Cl. Baeumker sagt an der vorhin angegebenen Stelle: „aber diese Urmaterie würde er — der moderne Chemiker und Physiker — nicht als etwas Bestimmungsloses, in sich durchaus Unwirkliches betrachten. Er würde in ihr vielmehr die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen erblicken, also nicht die Potenz des Körpers, sondern einen wirklichen Körper, Stoff im modernen Sinne des Wortes.“

Der Urstoff im modernen Sinne ist also ein wirklicher Körper. Damit stimmen alle Anhänger des sogenannten Atomismus überein. Nach ihnen sind die unteilbaren und unveränderlichen Atome die Grundlage der ganzen Körperwelt. So schreibt der bereits erwähnte Rector Magnificus der Universität von Breslau S. 2. seiner Antrittsrede: „Von nun an trat die Lösung des Problems in den Vordergrund, die Gewichtsverhältnisse zu ermitteln, in welchen die chemischen Elemente durch ihre Verbindung untereinander die ganze uns um-

gebende Körperwelt aufbauen, die feste Erdrinde sowohl, wie die materielle Grundlage der Organismen, und wie sich später in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts durch die Spektralanalyse ergab, auch die uns nur durch ihr Licht zugänglichen außerirdischen Welten, Sonne, Fixsterne, Kometen, Nebelflecke bilden." Da nun sicher niemand ein Gebäude auf jedem beliebigen, auf dem nächst besten, sondern auf dem Urgrunde aufbaut, so muſs die Körperwelt, das Universum, dieses Riesengebäude, sich offenbar ebenfalls auf einem Urgrunde aufbauen. Darum glauben wir nicht fehl zu gehen, wenn wir im Sinne unseres Autors die chemischen Elemente als den Urstoff bezeichnen, welcher die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen bildet. Dies bestätiget unser Autor auch S. 9, wo er das chemische Atom und die Molekel die chemischen Bausteine des Weltalls nennt. Übrigens gelangen wir zu der nämlichen Wahrheit, wenn wir die Geschichte des Atomismus lesen. Denn die alten Atomisten kommen bei den neuern Autoren wieder zu hohen Ehren. Lange z. B. schreibt in seiner Geschichte des Materialismus, Bd. I. S. 62, daſs Demokrit ein viel gröſserer Philosoph gewesen sei als Aristoteles oder Plato. Derselbe Autor betont mehrmals, daſs die Atomenlehre der Gegenwart im wesentlichen keine andere sei als die des Altertums. A. a. O. S. 12. — B. II. S. 181. Tyndall ist nicht allein derselben Anschauung, sondern er behauptet auch noch, daſs die Lehre Demokrits viel tiefer und groſsartiger ist als die des Aristoteles. Dem Aristoteles spricht er jede natürliche Fähigkeit ab. (Bei Dr. Schneid, Naturphilosophie 3. Aufl. S. 32.) Daraus kann man ersehen, daſs Bescheidenheit im Urteil über andere nicht jedermanns Sache ist.

Was lehrt nun Demokrit? Nach ihm gibt es nur Atome, nämlich kleinste, ausgedehnte, aber unteilbare Körperchen. Der Qualität nach sind diese Urkörperchen gleich, hingegen verschieden durch ihre Gröſse, Figur und Schwere. Durch die Bewegung dieser unentstandenen und der Zahl nach unendlichen Atome ist die Welt und alles andere geworden. Das Atom, dieses kleinste Körperchen, bildet somit den gleichartigen oder gemeinsamen Urstoff. Wir sehen also, daſs die Theorie Demokrits genau dieselbe ist, wie die Ansicht des modernen Chemikers und Physikers, wie sie Dr. Cl. Baeumker oben dargelegt hat. Einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden herauszufinden dürfte schwer halten, denn auch den modernen Autoren dieser Richtung ist der Urstoff ein wirklicher Körper.

2. Die Eigenschaft dieses Urstoffs im modernen Sinne.

Der Urstoff ist nach der Behauptung der alten und neuern Atomistiker ein wirklicher Körper, das Atom. Welche Eigenschaften besitzt nun dieser Körper? Er bildet ihre Ansicht nach:

a) die objektive Grundlage. Da der Urstoff selber nicht unmittelbar in die Erscheinung tritt, mit unsern Sinnen nicht selber wahrgenommen werden kann, indem er zu dem innersten Wesen des Körpers gehört, so kann er nur von unserm Verstande erfafst, nur durch eine Schlufsfolgerung erkannt werden. (Substantia inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed solum intellectui, cujus objectum est quod quid est. Summ. th. 3. p. 76. a. 7.) Dieser Wahrheit entsprechend lehren auch die Atomistiker, denen es wirklich um die Wahrheit selber zu thun ist, dafs man das Atom weder sehen, noch für sich allein wägen könne. So schreibt der wiederholt genannte Dr. Poleck, S. 4, dafs man die Atome wegen ihrer verschwindend kleinen Gröfse nicht sehen und auch nicht einzeln auf die Wage legen könne. Das Gleiche gilt von andern Autoren. Darum ist es ganz und gar unrichtig, wenn Büchner die Atome der Neuzeit „Entdeckungen der Naturforschung" nennt, während die Atome der Alten „willkürlich spekulative Vorstellungen" gewesen sein sollen. In dieser Hinsicht ist zwischen der Atomistik des Altertums und der Atomistik — Atomistik, nicht Theorie der Atome — kein Unterschied. Die Atome sind nach beiden Systemen das Resultat der Spekulation, der geistigen oder Verstandesthätigkeit. Daher bemerkt Lange mit vollem Recht, dafs in der That die Atomistik noch heute ist, was sie zu Demokrits Zeiten war. Denn noch heute hat sie ihren metaphysischen Charakter nicht verloren, und schon im Altertum diente sie zugleich als naturwissenschaftliche Hypothese zur Erklärung der beobachteten Naturvorgänge. (Bei Dr. Schneid, a. a. O. S. 39.)

Es ist darum nicht sehr klar, was Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 83 ff. über den Unterschied zwischen dem philosophischen Atomismus des Altertums und dem naturwissenschaftlichen der Neuzeit schreibt. Dieser Autor sagt: „Die Wichtigkeit der atomistischen Doktrin wird bezeugt durch ihre Nachwirkungen. Dieselben gehen weiter, als es bei irgend einer andern Naturphilosophie des Altertums der Fall ist. Epikur nimmt die Lehre im Altertum wieder auf. Nachdem sie im Mittelalter hinter dem aristotelischen Dualismus von Materie und Form zurückgetreten, wird sie von Pierre Gassend in die neuere Philosophie

eingeführt. Durch Dalton gestaltet sie sich, wenn auch auf andere Erwägungen als im Altertum gestützt, zu einer Hauptgrundlage der modernen Chemie. In gleicher Weise beherrscht sie die moderne Physik. Nicht phantasievoller Begriffsdichtung ist sie entsprungen, sondern dem ernsten Streben, die Dinge auf solche Elemente zurückzuführen, die einerseits den Anforderungen entsprechen, welche die Vernunft an das wirklich Seiende zu stellen hat, und anderseits einen ausreichenden Erklärungsgrund für alle Besonderheiten der Erscheinungen abgeben, welche aus ihnen abgeleitet werden sollen. Dafs aber der Atomismus diesen Anforderungen, soweit blofs die Bedürfnisse der Naturwissenschaft in Betracht kommen, in hervorragender Weise genügt, thut schon die unverwüstliche Lebenskraft dar, mit der er immer und immer wieder bei dem Versuche einer Naturerklärung sich aufdrängt. Er erweist sich dadurch als eine jener Hypothesen, auf welche die Vernunft, die stets nach einer einheitlichen Erklärung des in der Erfahrung Gegebenen trachtet, mit einer gewissen Notwendigkeit sich hingewiesen sieht. Namentlich da wird er sich dem Denken als naheliegende Vermutung darbieten, wo für die Verbindung der Stoffe eine Erklärung gesucht werden soll. Dieses war ebenso bei Leucipp und Demokrit wie bei Dalton der Fall. Die Gesetzmäfsigkeit, welche er bei den Verbindungen der Elemente beobachtete, brachte Dalton zu seiner Theorie der Atome. Ebenso sahen sich Leucipp und Demokrit, welche alles Werden und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurückführten, nunmehr vor die Hauptaufgabe gestellt, eine Erklärung für die Möglichkeit dieser Mischung und Entmischung zu geben. So war auch für sie das Problem der Mischung Grund zur Atomistik.

Nicht zu übersehen freilich sind die bedeutsamen Unterschiede zwischen dem philosophischen Atomismus des Altertums und dem naturwissenschaftlichen der Neuzeit. Glaubt jener in noch ungebrochenem Selbstvertrauen eine abschliefsende Erklärung der letzten Gründe der Dinge geben zu können, welche mit voller Gewifsheit in ihr wahres Sein einführt, so begnügt sich dieser mit der bescheidenen Rolle einer naturwissenschaftlichen Hypothese, welche nur soweit eine Erklärung bieten will, als die Erscheinungen diese zunächst erfordern und zugleich an die Hand geben; die abschliefsenden Fragen über das objektive Korrelat unserer Vorstellung von einer materiellen Substanz dagegen überläfst sie der Erkenntnistheorie zur weitern Bearbeitung.

Diese Verschiedenheit des Charakters beider Theorieen erklärt

sich durch die Verschiedenheit des Ursprungs. Der Atomismus Leucipps, ein Kind der dogmatischen Metaphysik der eleatischen Schule, hat die Spuren dieser seiner Abstammung, obwohl er im Inhalt seiner Lehre von den Eleaten vielfach abweicht, doch nirgendwo verleugnet. Ausgang und Mittelpunkt seines Forschens bildet, ganz wie bei den Eleaten, das Bemühen, vermittelst rein begrifflicher Erkenntnis die Natur des wahrhaft Seienden festzusetzen. Zwar fassen auch die alten Atomiker, abweichend von den Eleaten, zugleich die Erklärung der in der Erfahrung gebotenen Erscheinungen ins Auge; aber sie beschränken sich hierbei auf solche Thatsachen, die ohne weitere Forschung einem jeden Auge, das in die Natur blickt, zu Tage liegen, nämlich dafs der Dinge mehrere sind und dafs diese Dinge die Phänomene des Werdens und Vergehens sowie der quantitativen und qualitativen Veränderung aufweisen. — Unendlich weiter ist der Kreis der Phänomene, für welche die moderne Physik und Chemie in der Theorie der Atome eine Erklärung suchen ... Ob aber der Begriff des Atoms, zu dem sie durch solche Erwägungen geführt wird, wirklich ein in sich widerspruchsfreier, vor der Kritik der Vernunft standhaltender sei, oder ob die atomistische Vorstellung, wie einer der hervorragendsten Naturforscher unserer Tage, nicht freilich ohne von verschiedenen Seiten her Widerspruch zu finden, behauptet hat, wenn schon für den Zweck unserer mathematisch-physikalischen Überlegungen höchst brauchbar, gleichwohl als Corpuscularphilosophie in unlösliche Widersprüche führe: diese Frage pflegt die moderne Naturwissenschaft als unfruchtbar beiseite zu schieben. Ohne weiter auf die Entwicklung und Begründung sowie auf die verschiedenen Formen der modernen Atomistik einzugehen, was nicht dieses Ortes ist, können wir sonach den Unterschied der alten und der neuen Atomlehre dahin zusammenfassen, dafs die erstere sich gibt als metaphysische Theorie, die letztere dagegen als eine Hypothese, die nur für die nächsten Bedürfnisse der Physik und Chemie durchgeführt ist. Was die alte Atomistik voreilig schon zu besitzen glaubte, das schwebt der modernen Naturwissenschaft als fernes Ziel vor: ein Begriff von der Materie, welcher in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden kann und zugleich sich in Übereinstimmung befindet mit den Forschungen des philosophischen Denkens."

Wir können uns hier nicht eingehender mit der offenen Thatsache befassen, dafs dieser Autor den Atomismus mit der

Theorie von den Atomen, die minima elementaria genannt werden, fortwährend verwechselt. Darauf werden wir im Verlaufe dieser Abhandlung noch zu sprechen kommen. Allein was wir hier für jetzt hervorheben müssen, das ist der Umstand, dafs nach unserm Autor der Atomismus der Alten eine metaphysische Theorie bildet, während der Atomismus der Neuern sich auf die Erfahrungen aus der Physik und Chemie direkt aufbaut. Die Wahrheit ist vielmehr die, dafs beide Ansichten sich auf metaphysische Gründe stützen, d. h. metaphysische Schlufsfolgerungen sind. Darum hat Lange vollkommen recht, wenn er sagt, die Atomistik habe noch heute ihren metaphysischen Charakter nicht verloren. Der Grund, warum diese Wahrheit mit der Ansicht des Dr. Cl. Baeumker nicht stimmen will, liegt, wie schon gesagt, darin, dafs dieser Autor den Atomismus mit der Theorie von den Atomen identifiziert. Wir unsererseits müssen uns indessen daran halten, dafs gemäfs der Anschauung unseres Autors auch der moderne Chemiker und Physiker das Atom, also einen wirklichen Körper, als die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen erblickt.

Nun drängt sich von selber die Frage auf, wie diese Grundlage zu denken ist. Bildet das Atom, diese Grundlage des modernen Atomismus, etwas Reales, etwas von unserm Denken ganz und gar Unabhängiges? Oder ist es blofs eine Supposition unseres Verstandes, blofs eine Hilfsvorstellung? Es fehlt nicht an Autoren, die das letztere behaupten. So bemerkt Wigand, die Lehre von den Atomen in der Chemie könne keinen Anspruch auf die Bedeutung einer naturwissenschaftlichen Erklärung machen, weil die Realität der angenommenen Atome weder direkt, noch durch Analogie nachzuweisen sei, auch die Thätigkeit derselben nur unbestimmt vorgestellt werden könne, so dafs sie nicht einmal eine exakte Ableitung der Wirkungen zum Zwecke der Verifikation gestatten. Vielmehr könnten dieselben nur als Hilfsvorstellungen in Betracht kommen. Ähnlich erklärt auch Schultze, dafs trotz alledem das Atom eine blofse Hypothese, eine subjektive menschliche Anschauungsweise sei, von der nie bewiesen werden könne, dafs sie der Welt wirklich entspreche. Darum bemerkt er, dafs ein solches Vorgehen, welches die Atomtheorie als sichere Erkenntnis ausgibt, nicht mehr Physik, sondern Metaphysik genannt werden mufs.

Die Entscheidung der Frage, ob die Atome etwas Objektives, oder blofs etwas Subjektives seien, ist für uns vorläufig von keinem Belange. Wir halten uns vielmehr an die früher ausgesprochene Ansicht, gemäfs welcher die Atome die

objektive, also reale Grundlage der allen Körpern gemeinsamen Bestimmungen bildet.

b) Die objektive Grundlage der „allen" Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen. Nach der Ansicht des modernen Chemikers und Physikers bildet das Atom, ein wirklicher Körper, die objektive Grundlage „aller" Körper. Und dies mit gutem Recht. Denn wir wollen ja wissen, worin alle Körper übereinkommen, dafs sie überhaupt Körper sind, zu der Körperwelt gehören. Darum bemerkt auch Dr. Cl. Baeumker durchaus mit Recht: „Was die alte Atomistik voreilig schon zu besitzen glaubte, das schwebt der modernen Naturwissenschaft als fernes Ziel vor: ein Begriff von der Materie, welcher in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden kann. Alle Naturdinge kommen darin überein, dafs sie Körper sind, dafs sie entstehen und wiederum vergehen. Folglich mufs es ein gemeinsames Substrat geben, wodurch sie im Körpersein übereinkommen, ein gemeinsames Substrat, welches dem Entstehen und Vergehen selber nicht unterliegt, indem ja stets wieder ein neuer Körper wird." (Materia est immediate subjectum generationis et corruptionis. Et ideo in illis tantum est unitas materiae primae, quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa, quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. II. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. ad 5.) Der Urstoff, wie wir ihn brauchen, mufs somit auch die objektive Grundlage der Atome bilden, denn auch die Atome sind nach dem „modernen Chemiker und Physiker" wirkliche Körper. In dieser Beziehung unterscheiden sich demnach die Atome in nichts von den übrigen wirklichen Körpern. Wird also vom Urstoff gefordert, und zwar durchaus mit Recht, dafs er die objektive Grundlage der „allen" Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen sei, so können wir davon die Atome als wirkliche Körper unmöglich ausnehmen. Der Urstoff mufs auch ihre objektive Grundlage sein.

Wir wissen sehr wohl, dafs viele Autoren der neuern und neuesten Zeit den Atomen das Wesen eines wirklichen Körpers absprechen. Ihrer Ansicht zufolge sind die Atome wesentlich unkörperlich. Dieses gilt schon von den Monaden eines Leibnitz, von den Kraftcentren, Kineten, geometrischen Laufpunkten, den Kraftkugeln und Wirbelatomen der Modernen, wie nicht minder von den mathematischen Punkten eines Fechner

und den Realen eines Herbart. Ebenso bekannt ist auch die Theorie einiger andern Autoren, nach welcher das Atom etwas Geistiges, eine mit Erkennen und Wollen begabte Seele bildet. Diese verschiedenen, von einander gründlich abweichenden Anschauungen über das eigentliche Wesen des Atoms glauben wir hier ganz beiseite lassen zu dürfen. Denn sie enthalten so viele und unlösliche Widersprüche, dafs sie unbedingt nicht mehr in „Übereinstimmung sich befinden mit dem philosophischen Denken". Diese Übereinstimmung aber wird auch von der modernen Naturwissenschaft gefordert. Und in der That kann man schlechterdings philosophisch sich nicht denken, wie die Atome als durchaus einfache Wesen und zwar Körper einen Körper zusammensetzen oder konstituieren können. Dieses einfache Wesen können wir uns nur als mathematischen Punkt, oder aber als Geist denken. Der mathematische Punkt gehört überhaupt nicht zu unserer Frage. Denn fürs erste bildet dieser Punkt selber kein Wesen, weder ein einfaches noch ein zusammengesetztes. Er ist vielmehr nur die Grenze eines Wesens, des mathematischen Körpers, das Aufhören einer Linie oder einer Fläche, oder eines Körpers. Fürs zweite handelt es sich hier nicht um den mathematischen, sondern um den wirklichen Körper, um das Naturding. Der mathematische Körper besteht seinem Wesen nach in der Ausdehnung, in der Quantität. Nur in dieser Beziehung fafst der Mathematiker den Körper in das Auge. (Naturalis considerat de corporibus inquamtum sunt mobilia, de superficiebus autem et lineis inquantum sunt termini corporum mobilium. Geometra autem considerat de eis prout sunt quaedam quanta mensurabilia . . . Et quia in qualibet scientia oportet considerare principia, subjungit — Aristoteles — quod naturalis scientia est circa quaecunque principia praedictae substantiae, scilicet corporeae mobilis. Per quod datur intelligi, quod ad naturalem pertinet praecipue considerare de corpore inquantum est in genere substantiae; sic enim est subjectum motus: ad geometrum autem inquantum est in genere quantitatis, sic enim mensuratur. De coelo et mundo. I. I. 2. ed. nov.)

Die Ausdehnung oder Quantität aber ist durchaus nicht ein und dasselbe mit der Wesenheit des Körpers, des Naturdinges. Die Ausdehnung liegt vielmehr aufserhalb der Wesenheit des Naturdinges, bildet ein Accidens desselben, und ist nichts anderes als die Eigenschaft des Auseinandergelegtseins des Urstoffs. (Prima dispositio materiae est quantitas, quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et

multitudo. IV. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 3.) Es ist darum vollständig unrichtig, wenn ältere und neuere Autoren behaupten, das Wesen des Körpers bestehe in seiner Ausdehnung. (Unde ex hoc quidam decepti fuerunt, ut crederent dimensiones esse substantiam rerum sensibilium. l. c.)

Daraus leuchtet von selber ein, dafs die Atome weder mathematische Punkte, noch mathematische Körper sein können. Wir können sie nicht als mathematische Punkte betrachten, weil diese Punkte nur der Anfang oder das Ende eines Dinges, nicht aber das Ding selber sind. Sie können folglich auch nicht das Wesen eines Naturdinges, des Körpers innerlich konstituieren.

Aber läfst denn nicht die Mathematik die Linie aus Punkten entstehen? Allerdings thut sie das. Doch geschieht dies nicht dadurch, dafs sie Punkt an Punkt fügt, sondern dadurch, dafs sie den Punkt sich bewegen läfst. (Ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit. Ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies, et ex superficie corpus. IV. Sent. d. 41. q. 1. a. 1. qu. 5. — Mathematici etiam utuntur motu imaginato, dicentes quod punctus motus facit lineam. Phys. VIII. V. 3. ed. nov.) Die Atome bilden aber auch nicht mathematische Körper, weil diese uns nicht Aufschlufs geben über die innere Konstitution des Wesens, sondern nur der Ausdehnung des Naturkörpers nach Länge, Breite und Tiefe.

Noch viel schlechter steht es um die Ansicht jener Autoren, die Atome immateriell, rein geistig sein lassen. Aus Geistern, und wenn deren auch noch so viele sind, wird sich ewig nie ein Körper, ein Naturding innerlich zusammensetzen lassen. Denn der Geist ist weder ausgedehnt, noch nimmt er einen Raum ein, noch kann sich aus ihm eine mechanische Körperwelt aufbauen, noch wirkt ein solcher durch Bewegung und Stofs auf andere Körper ein. Darum wäre es reine Zeitverschwendung, sich mit derlei Anschauungen länger zu beschäftigen. Wir müssen darum unbedingt die Atome als wirkliche Körper gelten lassen. Dann gilt aber für sie das oben Gesagte.

c) Die objektive Grundlage der allen Körpern „gemeinschaftlichen" Bestimmungen. Welche Bestimmungen nun haben alle Körper „gemeinschaftlich"? Es sind, wie auch die „modernen Chemiker und Physiker" zugestehen müssen, nachstehende, die hier hauptsächlich in Betracht kommen, nämlich:

1. Die dreifache Ausdehnung des Körpers nach Länge, Breite und Tiefe. Diese Ausdehnung ist so enge mit dem Wesen des Körpers selber verknüpft, dafs wir bei der

Begriffsbestimmung des Körpers sogar die Ausdehnung mit einschliefsen. So sagen wir, das Wesen des Körpers bestimmend, einen Körper bilde jenes Wesen, das durch die Oberfläche begrenzt wird. (Definitio corporis est, quod sit determinatum planitie, id est superficie, sicut definitio lineae est, quod ejus termini sint puncta. Phys. III. VIII. 2.) Zu dem Wesen eines Körpers gehören die drei Dimensionen nach Länge, Breite und Tiefe. (De ratione corporis est quod habeat dimensionem in omnem partem, non in longitudinem tantum, ut linea, neque in longitudinem et latitudinem tantum, ut superficies. l. c. 7. — Omne quod habet tres dimensiones, longitudinis, latitudinis et profunditatis est corpus. His enim determinatur corpus. Phys. IV. II. 2.) Die Ausdehnung bildet somit die Grundeigenschaft eines jeden Körpers. Die Ausdehnung ist nicht das innere Wesen des Körpers selber, sondern nur eine Eigenschaft, und zwar die erste Eigenschaft desselben. (Quantitas propinqua est substantiae. Summ. th. 1. 2. q. 52. a. 1. — Inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. Summ. philos. IV. c. 63.) Durch diese seine Eigenschaft offenbart er uns sein innerstes Wesen. Da nun unsere Erkenntnis ausnahmslos aus dem Sinnenfälligen ihren Ursprung nimmt, so gelangen wir, die äufsern Erscheinungen erfassend, zu der Erkenntnis des innern Wesens selber. Daher sagen wir, dafs die Wesenheit eines jeden Körpers ein ausgedehntes oder auseinandergelegtes Sein in den drei genannten Richtungen habe. (Intellectus noster, qui est proprie cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his, quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendum essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, inde est quod plerumque, a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita. Aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie, sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Summ. th. 1. p. q. 18. a. 2.)

Daraus geht zur Genüge hervor, dafs nicht die Ausdehnung selber das Wesen des Körpers ausmacht. Das Wesen des Körpers besitzt vielmehr eine dreifache Ausdehnung, und diese

letztere ist unzertrennlich, als accidens proprium, mit ersterem verbunden. Das Wesen selber des Körpers ist nicht durch sich selber, sondern durch und auf Grund dieses Accidens ausgedehnt. Darum hängt die Ausdehnung zwar ihrem Sein nach, nicht aber in Bezug auf ihre Wesenheit von der Substanz des Körpers selber ab. (Quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse. IV. Sent. d. 12. q. a. 1. qu. 3.) Die Teilbarkeit und folglich auch die Ausdehnung der Substanz hängt dagegen wiederum von der Quantität ab. (Quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, ideo prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur. Nam remota quantitate substantia omnis indivisibilis est. Summ. philos. IV. c. 65.) Die Ausdehnung des Körpers ist so allgemein bekannt, dafs sie vernünftigerweise, also nach den „Anforderungen des philosophischen Denkens", nicht in Abrede gestellt werden kann. Die Ausdehnung des Körpers ist überdies eine so allgemeine, dafs sie keinem Körper, folglich auch keinem Atome fehlt. Vielmehr kommen darin alle Körper samt und sonders überein. Darum kann mit Fug und Recht behauptet werden, dafs diese Eigenschaft eine allen Körpern „gemeinschaftliche" Bestimmung ausmacht. (Omne quantum est aliquo modo in potentia; nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Summ. philos. I. c. 20.)

2. Der Stoff des Körpers. Die Ausdehnung ist nicht etwas für sich Bestehendes, bildet auch nicht ein und dasselbe mit dem Wesen des Körpers, sondern ist nur auf das innigste mit ihm verbunden, von ihm untrennbar. Darum nennt man sie ein accidens proprium, nämlich eines jener Seienden, die aus dem Wesen durch einen natürlichen Ausflufs, per modum naturalis resultantiae, hervorgehen. Infolgedessen bildet das Wesen des Körpers das Princip der Ausdehnung. Princip in dem früher von uns angegebenen Sinne verstanden. (Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat. Summ. th. 1. p. q. 77. a. 6. ad 3.) Als etwas Unselbständiges, als Accidens, mufs somit die Ausdehnung einen Träger, eine Stütze haben. Dieser Träger ist nun das Wesen selber des Körpers. Allein es ist nicht das ganze Wesen,

von dem die Ausdehnung aufrecht erhalten, gestützt wird, sondern unmittelbar thut dies der Stoff. (Alius autem modus est quo praedicatur de aliquo id, quod non est de essentia ejus, tamen inhaeret ei. Quod quidem vel se habet ex parte materiae subjecti; et secundum hoc est praedicamentum quantitatis. Nam quantitas proprie sequitur materiam. Unde et Plato posuit magnum ex parte materiae. Phys. III. V. 15. — Materia est proprie subjectum quantitatis dimensivae. De gener. et corrupt. LXV. 4.) Daraus ist klar, dafs der innerste Grund, warum die Naturdinge oder Körper eine Ausdehnung besitzen, in ihrer Stofflichkeit liegt. Dem Stoff ist es eigen, ein nebeneinandergestelltes oder auseinandergelegtes Sein zu besitzen. Darum ist er nie ganz im Ganzen und ganz in den einzelnen Teilen, materia non est tota in toto et tota in qualibet parte, wie das Wesen, welches wir Geist nennen. Allerdings ist nicht das Wesen selber des Stoffes als Wesen ausgedehnt. Mit andern Worten: der Stoff ist nicht kraft seiner Wesenheit ausgedehnt, denn eine körperliche Wesenheit als solche verhält sich vollkommen gleichgültig gegenüber einer bestimmten Ausdehnung. (Propria totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate: sicut tota natura aëris in magno vel parvo aëre et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Summ. th. 3. p. q. 76. a. 1. ad 3.) Der Stoff selber ist ausgedehnt auf Grund der Quantität.

Wenn wir den Stoff das unmittelbare Princip der Ausdehnung des Körpers nennen, so verstehen wir unter der Ausdehnung die Ausdehnung des Wesens in sich, nicht aber im Raume. Diese zweifache Ausdehnung mufs genau auseinandergehalten werden. Ohne Frage kommt dem Wesen des Körpers die Ausdehnung im Raume zu. Allein dies findet nicht in erster Linie statt. Denn das Wesen mufs vorerst in sich selber ausgedehnt sein, damit es eine Ausdehnung im Raume beanspruchen könne. Darum schliefst die Begriffsbestimmung der Ausdehnung ihrem innern Wesen nach keineswegs die Beziehung zu dem Raume in sich. Sie umfafst vielmehr zunächst nur ihr Verhältnis zu dem Wesen des Körpers. Daher sagt man, die Quantität oder Ausdehnung sei jenes Accidens, welches die Substanz eines Körpers in sich ausdehnt. Die Ausdehnung bezieht sich somit auf die Lage der Teile im ganzen, im Wesen selber. (Positio quae est ordo partium in toto in ratione quantitatis includitur. Est enim quantitas positionem habens. Summ. philos. IV. c. 65.) Wir werden folglich die Ausdehnung im Raume eine Eigenschaft der Quantität nennen müssen. Die Ausdehnung als solche oder ihrem eigensten Wesen nach besteht in der Ausdehnung

der Teile im Wesen selber. Diese bildet gerade ihre formelle Wirksamkeit, nämlich das Wesen, welches in und aus sich zwar der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach ausgedehnt ist, eben der Wirklichkeit nach auszudehnen. Infolge der Ausdehnung besitzt das Wesen des Körpers oder Naturdinges thatsächlich oder real zwar unterschiedene, nicht aber geschiedene Teile. Die Teile des Wesens sind distinkt, aber nicht gesondert, nicht separiert, was wohl zu beachten ist.

Im ausgedehnten Wesen des Körpers sind demnach verschiedene Eigenschaften strenge zu unterscheiden. a) Zunächst haben wir die Teile in einem Ganzen, in dem Wesen selber, nach den verschiedenen Lagen, indem der linke nicht der rechte, der obere nicht der untere Teil ist. Ein Teil ist aufser dem andern, und doch macht das Ende des einen den Anfang des andern Teiles aus. — b) Ferner sind die Teile im Raume, so dafs der eine sich nicht da befindet, wo der andere ist. — c) Überdies besitzt der ausgedehnte Körper die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit, indem er jeden andern Körper aus demselben Raume ausschliefst. — d) Dann folgt die Teilbarkeit, indem die ausgedehnten Teile geeint, oder aber getrennt werden können. — e) Endlich ist noch die Mefsbarkeit zu erwähnen, indem die Ausdehnung eine gröfsere oder kleinere sein kann. (Distinctio secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivae, quae definitur esse quantitas positionem habens. Unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subjectae dimensioni. Et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit divisio actualis materiae corporalis. Duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis. Unde et Philosophus dicit quod, sicut subintrante cubo ligneo aquam, vel aërem oportet quod cedat tantum de aqua, vel aëre, ita oportet quod cederent dimensiones separatae, si vacuum poneretur. Quodl. I. a. 21.)

Hiermit haben wir der Hauptsache nach alles das angeführt, was die Naturdinge oder Körper „gemeinsam“ besitzen. Alle sind Körper, haben also Stoff, alle besitzen eine Ausdehnung in sich, aber auch eine Ausdehnung im Raume. Nicht „gemeinschaftlich“ dagegen haben alle Körper, dafs jeder von ihnen einen nach der Art und dem Individuum bestimmten Stoff, eine ebenso bestimmte Ausdehnung in sich und im Raume besitzt. Somit kommen einem jeden Naturdinge wesentlich zwei Eigenschaften zu, deren eine darin besteht, dafs es etwas mit allen

andern „gemeinsam“, die andere hingegen, dafs es etwas für sich „eigentümlich“ oder „besonders“ hat, wie wir schon früher vom englischen Lehrer gehört haben. „Gemeinsam“ ist allen Naturdingen der Stoff, „besonders“ die Form. Denn offenbar kann nicht ein und dasselbe zugleich allen Körpern gemeinsam, und jedem einzelnen selber wiederum besonders eigen sein.

Damit aber der Stoff allen Körpern „gemeinsam“ zukommen könne, mufs er, nach der Forderung der modernen Naturforschung zwei Eigenschaften besitzen: a) die Einfachheit: b) die Gleichartigkeit. Denn: „das Denken, welches überall nach möglichster Einheit der Erklärung strebt, wird an das Atom, wenn es das letzte Element der Körperkonstitution vorstellen soll, zwei Hauptforderungen zu stellen haben: Einfachheit und Gleichartigkeit.“ Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 85.

Überdies mufs der Stoff noch zwei andere Eigenschaften aufweisen, deren Vorbedingung die vorausgehenden sind, nämlich: *α*) mufs er in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden können; *β*) ferner zugleich sich in Übereinstimmung befinden mit den Anforderungen des philosophischen Denkens. Wir stimmen diesen Bedingungen, die hier an den Urstoff gestellt werden vollinhaltlich bei, weil sie durchaus richtig sind, von Aristoteles und der Scholastik schon viel früher gefordert wurden.

Diese unantastbaren Forderungen nun, so behauptet der moderne Atomismus, erfüllt einzig und allein das Atom, ein einfacher aber wirklicher Körper, „Stoff“ im modernen Sinne des Wortes.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. P. Aertnys, Probabilismus. 2. Dr. Englert, Von der Gnade Christi. 3. Dr. Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums. 4. Dr. Rolfes, Die substantielle Form und die Seele bei Aristoteles. 5. Pr. Wulff, L'Estétique de St. Thomas. 6. Dr. Michelitsch, Über Atomismus, Hylemorphismus u. s. w. 7. Dr. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt. Die specifischen Sinnesenergieen. 8. Dr. Braig, Vom Denken. 9. Dr. Commer, Logik. 10. Dr. Cohn, Unendlichkeitsproblem. 11. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. u. 2. Heft.

Unter dem Titel (1.) „Probabilismus und Äquiprobabilismus“ (Paderborn 1896) beantwortet P. Aertnys, Priester

[1] Berichtigungen: S. 28 Z. 11 v. u. ds. Bdes l. Hauptsysteme st. Hauptprobleme. S. 32 Z. 1 v. o. l. an st. ein. S. 34 Z. 21 v. u. st. es l. seine Einreihung.



der Gesellschaft vom allerheiligsten Erlöser und Professor der Moraltheologie, eine in der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) erschienene Kritik der von den Söhnen des hl. Alfons vertretenen Ansichten über Wert und Geschichte des Probabilismus, an dessen Stelle der hl. Alfons bekanntlich im Fortgang seiner moraltheologischen Forschungen den die Anwendbarkeit des probabilistischen Grundsatzes: Lex dubia non obligat auf ein im strikten Sinne zweifelhaftes Gesetz beschränkenden Äquiprobabilismus setzte. Wahrhaft zweifelhaft nämlich wird nach der Lehre des hl. Alfons v. Liguori ein Gesetz nur in dem Falle, in welchem die für sein Bestehen sprechenden Gründe durch sicher (certe) und deshalb auch bedeutend (notabiliter) wahrscheinlichere Gründe aufgewogen werden.

Anerkennenswert ist die Ruhe und Objektivität, mit welcher die Kontroverse von seiten der Vertreter des Äquiprobabilismus geführt wird. Von der gegnerischen Seite kann dies zu unserem Bedauern nicht durchweg gerühmt werden. Schon Prof. Rohling glaubte Grund zu haben, sich über den ihm gegenüber angeschlagenen Ton zu beklagen. (Gnade und Freiheit, Gewissen und Gesetz. Prag 1879. S. 9.) Ähnliches mufste der Verf. dieser Zeilen erfahren, als er in der Monatsschrift: „Der katholische Seelsorger“ (Paderborn, Schöningh) in zwei Artikeln die probabilistische These von der Erlaubtheit, der sent. probabilis im Konflikt mit einer sent. certe probabilior zu folgen, bestritt. (I. Jahrg. 1889. 6. u. 9. Heft. S. 271 ff. S. 415.) Die Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie brachte dagegen einen Artikel, der den Mangel an Gründen durch einen gereizten Ton und eine Darstellungsweise zu ersetzen sucht, die bis zur Verdrehung unserer Worte in ihr gerades Gegenteil fortgeht. (S. uns. Replik ebd. Jahrg. 1890. 7. Heft. S. 336.)

Der gegen die Anwendung, den der Probabilismus von dem Satze: Lex dubia non obligat macht, indem er ihn auch auf die Fälle eines dubium late dictum ausdehnt, erhobene Vorwurf wird als „banal“ bezeichnet. Auch der Gegner des P. Aertnys, Dr. Hippert, scheut nicht vor der Äufserung zurück: „Der alte Vorwurf, der Probabilismus führe zum Laxismus, ein Vorwurf, den wissenschaftlich gebildete Männer nicht mehr erheben dürften.“ (Innsbr. Zeitsch. 1895. S. 477.) Sehr treffend bemerkt hierzu Verf. „Was nun schliefslich die These des landläufigen Probabilismus anbetrifft, welche lautet: Licitum est sequi opinionem benignam vere probabilem relicta probabiliore pro lege, so kann diese zwar in gemäfsigtem Sinne aufgefafst und angewendet werden; an und für sich aber ist sie dehnbar, und so hängt jene Mäfsigung nur

von der Person, nicht von der Lehre ab. Wenn wir uns auch getrösten müssen, von H. H. nicht zu den wissenschaftlich Gebildeten gezählt zu werden, so sagen wir doch: objektiv schliefst jene These den Laxismus nicht aus, sondern führt vielmehr zu demselben.“ Im gleichen, d. h. in einem jede persönliche Spitze ausschliefsenden Sinne haben wir erklärt (Der kathol. Seelsorger 1890. S. 336): „Ich gestehe zu, dafs die Probabilisten es nicht an Warnungen und Kautelen fehlen lassen, um dem gefährlichen Satze, dafs ein probabler Grund für die Freiheit selbst im Widerstreit mit entschieden probableren Gründen gegen die Freiheit die Richtschnur des Handels bilden dürfe, die Spitze abzubrechen.“ Jener Vorwurf sei also nicht gegen die Probabilisten, sondern gegen das System, gegen die These gerichtet. Eine Versöhnung der widerstreitenden Ansichten, wie sie gegenwärtig von beiden Seiten angestrebt wird, kann deshalb nur dann von Erfolg sein, wenn von seiten der Probabilisten jener Satz aufgegeben und die Anwendbarkeit des gemeinsamen Princips (lex dubia non obligat) auf das dubium stricte dictum beschränkt wird.

P. Aertnys fixiert den Frage- und Streitpunkt dahin: „Wann ist eine certitudo moralis late dicta vorhanden? Nach den Äquiprobabilisten ist sie schon vorhanden bei einer opinio notabiliter aut certe probabilior . . . Probabilisten und Äquiprobabilisten beweisen ihre Lehre mit dem Princip: lex dubia non obligat, worauf der hl. Alfons insbesondere sein System begründet hat. Es ist also Hauptsache zu wissen: Was ist eine lex dubia? Was ist ein Zweifel?“ (S. 1 f.). Wie man sieht, kommen in der Kontroverse über Probabilismus und Äquiprobabilismus die bezüglich der Gewifsheit im Gebiete des sittlichen Handelns mafsgebenden Grundsätze in Frage. Eine Untersuchung hierüber ist demnach unvermeidlich, weshalb sich denn auch unser erster Artikel in der genannten Monatsschrift (Kath. Seels.) mit dieser Frage beschäftigt; im Anschlufs an die Lehre des hl. Thomas gelangt derselbe zu dem Resultate, dafs eine unvollkommene moralische Gewifsheit (die cert. moralis lata des Vf.s) genügt, nicht blofs um zu Gunsten der Freiheit zu entscheiden, wenn eine solche vorhanden ist, sondern auch zu Gunsten des Gesetzes, d. h. sich für verpflichtet zu halten, wenn man moralisch überzeugt ist, dafs eine Verpflichtung bestehe; eine solche aber bestehe dann, wenn die sicher überwiegenden Gründe zu Gunsten des Gesetzes sprechen. Denn wie der Vf. sehr treffend zeigt, darf das Gesetz gegenüber der Freiheit nicht ungünstiger gestellt werden. Beide sind von Gott gewollt und — fügen wir hinzu — zumal von Gott gesetzt; denn die geschöpfliche Freiheit ist schon an-

und für sich eine endliche, gebundene, stehend unter der Herrschaft des göttlichen Gesetzes.

Zur Bestimmung der Begriffe: Gewifsheit, Meinung, Zweifel zieht der Vf. den englischen Lehrer zu Rate und hebt unter anderem die „nicht beachtete“ Stelle hervor 3 Sent. dist. 23. qu. 2. art. 2. qu. 3. sol. 1., in welcher der Zustand des Zweifels auf die Fälle beschränkt wird, quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, quod nescientis est (dubium negativum) vel quod ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est (dub. positivum). Im Zustand der Meinung (im subjektiven Sinne, zu unterscheiden von Meinung im objektiven Sinne oder einer Sentenz, für die Gründe sprechen) ist der Intellekt quando inclinatur magis ad unum quam ad alterum . . . unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposito (de Verit. qu. 14. art. 1). Certitudo (im subjekt. Sinne) schliefst dagegen jeden vernünftigen Zweifel aus. „Eine Meinung im objektiven Sinne ruft nur dann den status opinantis und daher das dubium in sensu lato hervor, wenn sie unice probabilis oder certe probabilior ist; sind aber zwei kontradiktorische Meinungen gleich oder fast gleich probabel, so versetzen sie uns in den Zustand des strikten Zweifels.“

Im Folgenden wird der Nachweis geführt, dafs der hl. Alfons das: Lex dubia non obligat auf den strikten Zweifel beschränkt; denn auch in den Fällen, in welchen der Heilige das „dubia“ dem „probabilis“ gleichsetzt, fafst er es im Sinne von aeque probabilis (S. 7). Zwischen dem strikten Zweifel und der moralischen Gewifsheit im strengsten Sinne, die jeden vernünftigen Zweifel ausschliefst, steht die certitudo mor. late dicta in der Mitte; diese letztere ist zwar mit irgend einer vernünftigen Furcht (der Wahrheit des Gegenteils) vereinbar, genügt aber sowohl einerseits, eine Verpflichtung anzunehmen, wenn die überwiegenden Gründe für das Gesetz, als auch eine solche in Abrede zu stellen, wenn die stärkeren Motive zu Gunsten der Freiheit sprechen.

Der Vf. verteidigt die Möglichkeit einer Abwägung der Gründe als logisch und leicht durchführbar, jenes, weil jeder, der im Zweifel aufrichtig die Wahrheit sucht, die Beweiskraft der Gründe prüfen mufs, wenn er nicht mit überwindlicher Unwissenheit handeln will; dieses, weil die Vergleichung nur nach dem Mafse persönlicher Urteilsfähigkeit verpflichtet (S. 18 f.). Der Vergleich mit der Wage ist in dem Sinne gerechtfertigt, dafs der Verstand zwar nicht mit mechanischer Notwendigkeit, wohl aber kraft seiner Natur und in seinem Triebe nach Wahrheit der wahr-

scheinlicheren Meinung sich zuneigt (S. 23). Dafs aber zwischen der op. notabiliter probabilior und der op. paulo probabilior keine Zwischenglieder liegen, wird mit dem hl. Alfons durch den Unterschied metaphysischer Dinge von physischen begründet. Es werde daher mit Recht aus dem certe probabilior auf das notabiliter probabilior geschlossen, resp. beide für gleichbedeutend genommen, d. h. ein gewisses Übergewicht kommt einem bedeutenden gleich (S. 24).

Weiterhin wird das Verhältnis von Gesetz und Freiheit näher bestimmt und als letzten Grund auf die Erwägung zurückgeführt, dafs beide, Gesetz und Freiheit vom Gesetz, für den Menschen aus dem Willen Gottes hervorgehen, woraus sich ergebe, dafs dieselbe Gewifsheit, die erforderlich ist und genügt, um uns von einer Verpflichtung freizusprechen, auch erforderlich ist und genügen mufs, damit die Freiheit durch ein Gesetz gebunden werde (S. 27 f.).

Den innersten Kernpunkt der Frage trifft der hl. Alfons in den Worten: „Ad licite operandum debemus in dubiis veritatem inquirere et sequi: at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior“ (S. 28). In diesem Falle ist ein eigentlicher Zweifel nicht mehr vorhanden; denn für diesen wird nach St. Thomas und der Scholastik das Gleichgewicht der Gründe erfordert (S. 29). In der Schlufsbemerkung, die geschichtliche Fragen bezüglich des Probabilismus berührt, ist die Thatsache hervorgehoben, dafs Barth. de Medina der erste war, der das Befolgen der opinio probabilis in concursu probabilioris gestattete, zur Bestätigung seiner These aber keinen einzigen älteren Autor anführt (S. 33).

In die theologische Moral nach der Auffassung des heil. Thomas schlägt die Lehre von der Gnade Christi ein als dem unerläfslichen Mittel zur Erreichung des thatsächlichen Endziels, der Anschauung Gottes — des Endziels, welches für die Moral höchstes Princip ist, wie das Dasein Gottes in seiner vollen konkreten Bedeutung für die Dogmatik. Von ihr also, der Gnade, handelt Dr. Englerts Schrift: (2.) „Von der Gnade Christi. Text des hl. Thomas Summa Theolog. p. 2, qu. 109—114 mit deutschem Kommentar“, Bonn 1896, deren erster Teil uns vorliegt. Dieselbe trägt die Gutheifsung des hochw. Erzbischofs von Köln an der Stirne und ist deren Ertrag zum Besten des Fabrikarbeiterasyls Mariahilf bestimmt. Dieser erste Teil enthält indes nur den Text und Kommentar des ersten Artikels der 109ten Quästion. Weitaus

der gröfsere Raum (von 324 volle 244 Seiten) ist einer Einleitung über das Textstudium des hl. Thomas, sowie zahlreichen Anmerkungen gewidmet. Sieht man von der Einleitung ab und bedenkt, dafs der Kommentar eines einzigen Artikels 80 Seiten umfafst, wozu ebensoviele Seiten: „Litteratur und Bemerkungen" kommen, so ist zu befürchten, dafs das Werk zu einem Umfang sich auswachsen werde, der zu den wenigen in Aussicht genommenen Quästionen aufser allem Verhältnis steht. Wir sind nun keineswegs der Ansicht, dafs der Inhaltsreichtum des zu kommentierenden Textes eine solche Ausführlichkeit nicht rechtfertige. Gleichwohl meinen wir, dafs eine Reihe von Citaten aus Prosawerken und Dichtungen ohne Beeinträchtigung des Ganzen wegfallen konnte; auch glauben wir, dafs ein Schriftsteller dem Leser zu mancherlei Reflexionen zwar die Anregung geben solle, ohne sie aber selbst mit allen Folgerungen und zeitgemäfsen Anwendungen breitzuschlagen. Von diesen formellen Bedenken aber abgesehen, möge dem Vf. das Zeugnis feuriger Begeisterung, aufrichtigen Strebens, in die Tiefen des Gegenstandes einzudringen, einer schwungvollen, üppig blühenden, bilderreichen Sprache, eines milden, nachsichtigen Urteils auch dem Gegner gegenüber nicht versagt werden. Doch wäre auch in Bezug auf die zwei letzteren Punkte ein gröfseres Mafshalten zu wünschen gewesen. Das Verständnis des Textes würde durch eine ruhigere und nüchternere Darstellung zweifellos gewonnen haben; auch mufste den modernen Verirrungen gegenüber nicht allein das Verbindende, sondern auch das Trennende in schärferer Weise hervorgehoben werden. Wir werden bei Erwägung des Einzelnen hierauf zurückkommen.

An die Spitze des Buches ist das Porträt des englischen Lehrers nach einer bekannten, dem berühmten Bilde in San Domenico in Bologna nicht ganz entsprechenden Darstellung gesetzt. Den Eingang bildet eine schwungvolle Widmung an den seligen Albertus, ohne den der Engel der Schule nicht der „Fürst der Theologen" hätte werden können (S. 1). Überschwenglich erscheint uns die hier ausgesprochene Hoffnung, es werde in Deutschland wieder einer erstehen, der das „Forschen und Wissen der alten und neuen Zeit bis in alle Einzelzüge beherrscht" (S. 3). Zwar ist es gut, unsere philosophischen Deutschtümler daran zu erinnern, dafs es ein Deutscher war, der die mächtigste und bedeutendste philosophisch-theologische, die als „römisch" diskreditierte thomistische Schule gründete. Was aber einem Albertus noch möglich geworden, das gesamte Wissen seiner Zeit zusammenzufassen, dürfte für die Zukunft unmöglich sein. Es ist

auch nicht nötig. Die Philosophie ist zwar eine in gewissem Sinne allumfassende Wissenschaft; ihre Universalität aber ist eine principienhafte, nicht die einer polyhistorischen Gelehrsamkeit.

Auf die Widmung folgt die 104 Seiten umfassende „Vorrede“ über das Textstudium des hl. Thomas, wozu sich 58 Seiten „Litteratur und Bemerkungen“ gesellen, für einen Kommentar zu wenigen Quästionen vielleicht doch des Guten zu viel! Angeführt werden in Kürze die Zeugnisse der Päpste für Thomas. Als Hauptträger der „Textlehre unter den Neueren“ werden Satolli und Billot genannt; jener glühe für den „ursprungsfrischen“ Thomas, unverzagt und zuversichtlich stelle er sich zwischen die noch kampfbereiten Heerlager, weil mit ihm Thomas (S. 11, wozu die Anm. S. 108: „Vgl. die sorgfältige (?) und geistvolle, auf den grofsen Suarez zurückgreifende Schrift von Viktor Fries, S. Th. Aq. doctrina de cooperatione Dei etc. Par. 1894“. Wir empfehlen gelegentlich dem Vf. die Abhandlungen P. Feldners und P. Dummermuths); wäre er dazu noch ein Deutscher, so wäre er „zweifellos wie in mächtigem Anprall in die Gebiete des modernen Geistes vorwärts gedrungen“ (S. 12). Eine durchaus harmonische Natur ist Billot, dem es mehrfach gelang, „von seinem festen, aber noch empfänglichen Standpunkt aus Rückwege und Friedenspfade zu Männern auch wie Molina und selbstverständlich Suarez zu finden“ (S. 16). Dem Molina kann er sogar den Hauptsatz über die Prädestination entnehmen! (S. 118.)

Von den thomistischen Bestrebungen in Deutschland werden aufser diesem Jahrbuch und Schneiders längst eingegangenen Thomasblättern (S. 20. S. 128) insbesondere die Namen von Tillman Pesch, dem „gottbegnadeten Verfechter der peripatetisch-scholastischen Weltanschauung“, Konst. Gutberlet, der, ohne je mit Thomas hart (!) zu brechen, „Ansiedlungen im Reich der gegenwärtigen Weltwissenschaft unternimmt“, der Apologet Weifs und Hermann Schell angeführt, dessen Dogmatik „statt des exklusiven Kultus einer verknöcherten Schultradition . . . den wirklich grofsen Reichtum selbständiger, gottergebener Geistesanlagen in den Dienst der Theologie stellen . . ., welche in nützlichem Gegensatz zu veralteten und abgegriffenen Schulmeinungen ein frischer Apfel sein will, und weit mehr in den Bahnen des heil. Thomas geht, als sie oberflächlich erkennen läfst“ (S. 21). Zu diesem merkwürdigen, sehr merkwürdigen Urteil wird in den Anmerkungen (S. 129) noch hinzugefügt, dafs Schells Theologie mit seltener Innigkeit und Energie vom und im Gottesbegriffe lebt. Wir werden auf diesen Begriff bei Besprechung des neuesten Schellschen Werkes zu sprechen kommen. Vorläufig aber

wollen wir bemerken, dafs Sch.s Dogmatik allerdings der „frische Apfel“ sein will, dafs aber dieser Apfel im Kerne faul ist, und zwar gerade wegen des gerühmten Gottesbegriffs, der seine verhängnisvollen Konsequenzen durch alle Teile der Theologie geltend macht und ein philosophisch-theologisches System nach sich zieht, in welchem nur der oberflächlichste Blick eine Übereinstimmung mit dem hl. Thomas finden kann. Von Schell wird (S. 142) ein „kühner, aber wohl zu behauptender Satz“, die Stellung des Gottmenschen betreffend, angeführt, der trotz seiner überschwenglichen Ausdrucksweise an sich eine mildere Erklärung zulassen würde, wenn er nicht im Zusammenhang mit dem Schellschen Gottesbegriff und seiner Theorie der Trinität und der Schöpfung einen unzulässigen Sinn erhalten würde. Schwer begreiflich ist, was der Vf. (S. 52) über Th. Weber bemerkt, es sei ihm und anderen mit nichten zu verargen, wenn er in seiner „mit eifriger Originalität durchgedachten Metaphysik grundsätzlich dem Thomas absage, aber nachdem sie (sic) ihn offenbar durchforscht haben“. Mit diesen sei „eine sachgemäfse Auseinandersetzung auf edle Weise (sic) möglich, wenn sie auch in Kraft grundsätzlichen Gegensatzes undankbar und fruchtlos bleibe“. In diesem Falle lasse man die „edle“ Auseinandersetzung doch besser unterbleiben. Wie es aber mit der Originalität des Güntherianers Weber bestellt sei, darüber möge sich der Leser, wenn nicht aus der Lektüre des Weberschen Werkes selbst, aus unserer eingehenden Besprechung des ersten Bandes desselben in diesem Jahrbuch (VI. S. 1 ff.) ein Urteil bilden. — Statt der schönen Worte von der „Feinblüte und Vollreife des modernen Strebens“, die „dem Mittelalter und seinem Thomas einzufügen seien“ (S. 60), würden wir eine nähere Angabe dieser „Feinblüte“ vorziehen. Sind damit die Errungenschaften im Gebiete der empirischen Naturforschung, der Sprachen, der Technik gemeint, so ist die „Einfügung“ für uns etwas Selbstverständliches; sollen es aber religiöse, sittliche, spekulative Fortschritte sein, so nenne man sie. Gegen solche aber, wie den Schellschen Gottesbegriff, müssen wir uns verwahren. Man möchte fast glauben, der Vf. adoptiere diesen Begriff, wenn man S. 62 liest: „Als der Selbstwirkliche hat Gott wie sich selbst, so auch all sein Wirken durchaus in seiner Macht und vermag es in den zweiten Ursachen nach deren Natur zu modifizieren“. Diese Ausdrücke sind wenigstens mifsverständlich und nach dem Mifsbrauch derselben durch Schell besser zu vermeiden. Zu dem angeführten Satze wird auf eine Anm. S. 144 verwiesen, die lautet: Tho. pass. Fürwahr eine bequeme Art, zu citieren.

Der Vf. wiederholt eine Äufserung in den Veröffentlichungen des Görresvereins, dafs in der lebendigen Geistesarbeit der modernen Philosophie, nicht in ihren Systemen, ihr alleiniger Wert gelegen sei (S. 67). Wir meinen, eine Arbeit, die nichts zu Tage fördert, sei verlorene Anstrengung und mehr zu beweinen, als zu bewundern.

Was Wundt betrifft, so wollen wir seine Verdienste um Physiologie u. s. w. durchaus nicht schmälern. Gleichwohl scheint uns der Vf. (S. 68 u. 147) den philosophisch-wissenschaftlichen Wert seiner Arbeiten zu überschätzen. Gegenüber den Lobsprüchen, die der Vf. dem Vertreter des Positivismus in Deutschland, welcher der Seele die Substanzialität abspricht, die er dem Stoffe zugesteht, wird man wohl an ein anderes Urteil erinnern dürfen, demzufolge die Wundtsche Philosophie „auf Grund einer widerspruchsvollen Vorstellung von philosophischer Erkenntnis in die gröfsten Willkürlichkeiten und abenteuerlichsten Phantastereien verfiel" (Gruber, S. J., Der Positivismus v. Tode Comtes S. 158). — Neben Wundt ist Helmholtz unter denen genannt, von welchen Thomas würde lernen können und wollen, „was immer sie selber wissen und können". Dafs von Physikern und Physiologen, wie die Genannten, zu lernen ist, wird niemand bestreiten. Wenn man aber z. B. einen Helmholtz nennt, so wird man auch an die Kritik, die dieser Forscher am Auge und seinem Schöpfer geübt, und an die Widerlegung durch einen französischen Gelehrten, sowie an den Anteil erinnern dürfen, den H. am modernen Idealismus genommen, welchen er von Kant entlehnte, und durch das Ansehen angeblich empirischer Bestätigung zum Range eines unumstöfslichen naturwissenschaftlichen Resultates zu erheben suchte.

Seltsam mutet die auch stilistisch anfechtbare Phrase an: „Eben der in allen seinen Principien und auch Hauptsätzen treu gewahrte Thomas ist sogleich fortschrittlich, was sollte im Munde der Päpste seine oft hervorgehobene göttliche Begnadigung und Förderung, falls sie nicht Kraft und Dienst ist des grofsen Gottes des Kulturfortschrittes bis zu intellektueller, sittlicher und socialer Vollendung hin?" (S. 86.) An dieser Stelle kommt der Vf. wieder auf Schell zu sprechen, der trotz seiner Abwendung von Thomas doch ein echt katholischer Theologe bleibe, dessen Kirchlichkeit nicht angezweifelt werden dürfe. Eine derartige persönliche Wendung der Polemik ist uns wenigstens ferne geblieben. Übrigens wird sich uns zeigen, wie Schell in seinem neuesten Werke die traditionelle Theologie behandelt: eine Art und Weise, die wohl geeignet ist, die Geduld seiner Gegner, auf deren Seite

die Tradition und die Autorität steht, auf die härteste Probe zu stellen. Eine solche „apologetische Dogmatik“, wie diejenige Schells — meint der Vf. weiter — sei nicht einmal möglich, ohne dafs vor allem anderen die Individualität ihres Urhebers sehr lebhaft sich selbst betone, hervorhebe und allseits mobilisiere. (A. a. O.) Ob wohl diese Apologie dem Würzburger Apologeten erwünscht sein wird? Wohl ist leider das neueste apologetische Werk Schells mehr zu einer Apologie seines individuellen Christentums, resp. Gottesbegriffs geworden! Was der Vf. hinzufügt (S. 87), ist hohle Phrase und zeigt auf die Ansteckungsgefahr; denn auch bei Schell tritt das dichterische Bild und die hochtönende Phrase vielfach an die Stelle der verhöhnten und verpönten „mechanischen“ und „formalistischen“ Distinktionen. Poesie ist aber nicht Wissenschaft; und was Schells Lehre betrifft, so wird über ihr Verhältnis zu Dogma und Kirche die Zukunft entscheiden.

Nach S. 89 sind die fünf Quästionen der thomistischen Gnadenlehre ein Kleinod thomistischer Genialität; hier sei den Begriffen der Gnadenlehre jene weichere Muskulatur, jene lebendige Einfachheit belassen, die ihnen von Natur aus eigen. Ich meine, die thomistische Gnadenlehre besitze ein festes Rückgrat und habe die stärkere „Muskulatur“ nicht erst in der thomistischen Schule erhalten. Sagt doch der Vf. selbst (was freilich schwer mit dem Lobpreis Suarez' und Molinas zu vereinbaren ist), dafs Thomas im Orden des hl. Dominikus eine Art festen Familienstandes durch alle Jahrhunderte gehabt habe.

Der im Kommentar erklärte erste Artikel der 109. Quästion behandelt die Frage nach der Notwendigkeit der Gnade zur Erkenntnis des Wahren und antwortet mit der Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher (altiora intelligibilia) Wahrheiten. Zur Erkenntnis der letzteren sei die Stärkung durch das Licht des Glaubens oder der Prophezie notwendig: quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Der Vf. führt in schwungvoller Darstellung aus, wie der menschliche Intellekt durch den Einflufs der Gnade allseitig erhoben und zu einer Vollkommenheit geführt wird, zu der er sich aus eigener Kraft nimmermehr zu erschwingen vermöchte. Es war indes geboten, auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Ordnung und eines natürlichen Endziels einzugehen. Wir begegnen hierüber folgender Äufserung: „Wenn hier untersucht wird, inwiefern die Gnade notwendig, ist in Kraft der thatsächlichen übernatürlichen Zielbestimmung der Menschheit die absolute und innere Notwendigkeit zu verstehen, so dafs die Gnade als das

von Gott in die menschliche Natur eingesenkte, kraftthätige, allein aber auch völlig zureichende übernatürliche Princip von solchen menschlichen Akten in Betracht kommt, die als ihr letztes Ziel göttliche Seligkeit im Menschen einfachhin gewinnen und fruchten" (S. 175). Die „thatsächliche übernatürliche Zielbestimmung" insinuiert eine mögliche natürliche Zielbestimmung. Wir werden also wohl annehmen dürfen, dafs der Vf. die thatsächliche Bestimmung zur Anschauung Gottes nicht für die einzig mögliche hält. In der That liefse sich die absolute Gratuität der Gnade nicht mehr aufrecht erhalten, wenn die unmittelbare Anschauung Gottes als die notwendige Bestimmung des endlichen Geistes angesehen und behauptet wird. — Das Citat aus Goethes Faust (S. 184) ist unpassend, da es nicht den Gedanken göttlicher Allwissenheit und Allwirksamkeit, sondern den pantheistischer Immanenz zum Ausdruck bringt. S. 191 spricht der Vf. in Schellscher Redeweise von Gottes Selbsterkenntnis als „ewiger Selbstverwirklichung". Es wäre sehr zu beklagen, wenn derartige Formeln in unsere theologische Sprache Eingang fänden. Für die Fortsetzung des Werkes kann der Wunsch nicht unterdrückt werden, der Vf. möge gröfseres Mafshalten in Stoffauswahl und Ausdrucksweise walten lassen und vor allem Einflüsen widerstehen, die ihre Berechtigung erst noch zu bewähren haben, nach unserer Ansicht aber nie zu bewähren im stande sein werden.

Unter dem Titel: (3.) Die göttliche Wahrheit des Christentums veröffentlicht Dr. H. Schell ein neues, weitläufig angelegtes Werk, das vier Bücher umfassen soll, wovon das erste in zwei starken Bänden uns vorliegt (Erstes Buch. Gott und Geist. I. Grundfragen. Paderborn 1895. II. Beweisführung 1896). Der durch ein bedeutendes spekulatives Talent und seltene dialektische Gewandtheit hervorragende Vf. bietet uns in dieser Schrift eine „theologische Apologetik" als ein Seitenstück zu seiner „apologetischen Dogmatik". Das treibende Motiv dieser neuen Apologetik ist die Absicht, den innersten Kern der Religion und des Christentums in seiner ganzen Geistesfülle und Geistesmacht dem modernen Geiste nahe zu bringen. Der alles beherrschende Grundgedanke ist der dem modernen Bedürfnisse entsprechend umgestaltete Begriff Gottes als lebendiger Persönlichkeit, die thatkräftig als ewige Weisheit und heilige Liebe denkend sich wesenhaft gestaltet und wollend sich verwirklicht: ein Gedanke, der ein helles Licht auf das christliche Grundgeheimnis der Trinität werfe und darum gestatte, nicht blofs äufsere Thatsachen der Glaubwürdigkeit, sondern auch den

geheimnisvollen Inhalt des Christentums selbst nicht bloſs äuſserlich gegen äuſsere Einwendungen zu verteidigen, sondern positiv-apologetisch zu verwerten und auf diese Art nicht allein durch die im Christentum offenbar gewordene Geistesmacht den Materialismus, sondern auch den Idealismus und Monismus zu überwinden, indem man ihm seine mächtigste Waffe, seine Herkuleskeule — den Gedanken einer ursprünglichen selbstschöpferischen Geistesthat — entreiſst und mit Hilfe derselben ihn ein für allemal niederschlägt und zu den Toten wirft. — Die fortgeschrittene Besinnung des Geistes auf sich selbst verlangt diese Umbildung des Gottesbegriffs; denn bis auf Kant und Schopenhauer mochte man wohl von einer Thatsache — der des ersten Seins, des unendlichen Wesens als Grundlage der Thätigkeit ausgehen; nunmehr aber ist dieser Begriff als ungeeignet zur definitiven Überwindung des Materialismus und Pantheismus durch den der Selbstursächlichkeit, der ursprünglichen wesengestaltenden freien That in Erkennen und Wollen zu ersetzen, in der Weise jedoch, daſs der Inhalt dieser That als ein des Unendlichen würdiger, nämlich als unendliche Vollkommenheit zu denken ist entgegen der modernen Auffassung, die dem göttlichen Lebensprozesse einen endlichen Inhalt gibt. Jene Geistesurthat der Selbstverwirklichung in weiser Erkenntnis und heiligem Wollen muſs daher als eine ewige und ewig vollendete aufgefaſst werden. In ewig vollendeter Aktualität ersinnt und vollzieht Gott als Selbstursache sein eigenes Wesen. Weder findet er es vor und richtet darauf wie auf eine ihm angethane äuſserliche Notwendigkeit sein Denken und Wollen, wie ehedem (in der Scholastik) von einer analytisch zergliedernden, mechanischen Denkweise angenommen wurde, noch gestaltet er es in aktuell endlicher und nur potenziell unendlicher Weise, wie der moderne Panlogismus und Pantheletismus annehmen; vielmehr wirkt er als der Selbstwirkliche, Selbstseiende, Selbstthätige von Ewigkeit her sein Sein und Wesen und ist so durchaus Licht, Geist, Persönlichkeit; denn nicht das ruhende Sein, sondern die That ist Licht, durchaus verständlich und begreiflich.

Dies in nuce der Gedankengang des neuesten philosophisch-theologischen Systems, das wie ein glänzendes Meteor aufgegangen ist und von gewisser Seite — Gegnern der Scholastik — als die That eines theologischen Messias um so freudiger begrüſst wird, als sein Urheber bis jüngst sich selbst als einen Anhänger der Scholastik bekannte; denn in der That ist eine Festung von innen heraus am sichersten zu sprengen.

Vernehmen wir den Vf. nunmehr selbst. Die Offenbarung ist nicht etwa wie eine Last anzusehen, die zu tragen ist, „ohne die Hoffnung und Aufgabe zu haben, die einzelnen Bestandteile des Lehrganzen in ihrem inneren Wahrheitswert und ihrer eigenen Weisheitsfülle zu erfassen und dadurch aus einer Last in Lust und Kraft, in Geist und Leben, aus einer That des Gehorsams in Licht und Verständnis umzuwandeln". „Unsere Methode der Apologie, wie der apologetischen Dogmatik führt von allen Seiten zum Tempel der Glaubenswahrheit hinauf und läfst keinen Unterschied zu von Last oder Stütze: alles ist Beweis, alles ist zu beweisen, alles wird Stütze, alles wird zu lebendiger Überzeugungskraft" (S. XIV). Mut und Selbstvertrauen spricht aus diesen Worten! Dem Mutigen gehört der Sieg! Doch weiter! „Gott ist die Wahrheit, die sich selber denkt, also Weisheit und infolge dessen selbstursächliche Denkthat. . . . Andererseits ist Gott das Gute, das sich selber nicht blofs vorfindet, billigt und bestätigt, sondern mit inniger Liebe und selbstbestimmender Kraft ewig vollbringt als die selbstursächliche Heiligkeit, Licht vom Licht" (S. XVII). Also um weise zu sein, mufs Gott sich selbst ersinnen, um heilig zu sein, sich selbst vollbringen! Natürlich, um ja nicht mit der Scholastik anzunehmen, dafs Gott sich selbst vorfinde! Aber wo lehrt diese den Widersinn, dafs Gott sich selbst vorfinde, billige, bestätige?

Gideon Spicker verlangt eine unserer Kultur entsprechende Gottesidee. (Über Spicker s. Jahrb. VIII. S. 239 ff.) Schell ist in der Lage, im Begriffe der Selbstursache, des sich selbst ersinnenden und schaffenden Gottes eine solche zu bieten (Schell a. a. O.). Wird nun der Zeitgeist sich weniger skeptisch zur Religion verhalten? Der Pantheismus sucht seinem innersten Wesen nach alles „aus dem unklaren Dichten und Drängen eines unfreien Weltgrundes zu erklären": also mufs wohl ein frei sich gestaltender Weltgrund angenommen werden? Wie doch? Geht nicht Fichte, der Urheber des neueren (nachkantischen) Pantheismus, von einer ursprünglichen freien Thathandlung aus? Betrachtet nicht Hegel als den allumfassenden Begriff den des sich selbst setzenden, verwirklichenden Geistes?

„Statt der alten Schulfragen und ontologischen Auffassungsweisen . . . sollte die psychologische und innere Seite der Mysterien mehr gepflegt werden. Daher suchte ich die Beweise und Eigenschaften Gottes in inneren Zusammenhang zu bringen und dadurch für Erkenntnis und Leben, Predigt und Betrachtung fruchtbar zu machen; die innere Bedeutung der göttlichen Hervorgänge gegenüber der mathematisch-formalen Behandlung

der Trinitätslehre hervorzuheben" u. s. w. (S. XXI). Der Gegensatz von „ontologisch" und „psychologisch" ist in der That für das Verhältnis Schells zur Scholastik bezeichnend; denn seine Auffassung und Betonung der Erkenntnis- und Willensthat ist ein Produkt der modernen Richtung auf Erfahrung (äufsere oder innere), wie sie sich von Descartes bis Hegel herausgebildet hat. Bezüglich der Verbindung aber von Beweis und Eigenschaft frage ich einfach: Wie, wenn die wissenschaftliche Methode ein Auseinanderhalten beider gebieten oder wenigstens empfehlen würde?

Was dann Predigt und Betrachtung betrifft, so möchten wir jedem Prediger dringend abraten, den Schellschen Grundbegriff der Selbstursache, der göttlichen „Selbsterzeugung", wenn auch noch so sehr in die schönen Worte von der selbstgestaltenden Weisheit und selbstmächtigen heiligen Liebe eingewickelt, auf der Kanzel vorzutragen. Das schlichte katholische Gefühl würde sich dagegen auflehnen, wie nach unserer eigenen Erfahrung ein einfacher frommer Mann aus dem Volke, aber von gesundem Verstande, an dem Titel der kleinen Schrift des Baaderianers Hoffmann über die „göttliche Selbsterzeugung", auf die zufällig sein Blick fiel, Anstofs nahm. Über die „mathematisch-formale" Behandlung der göttlichen Hervorgänge aber werden wir mit Sch. noch ein Wörtchen zu reden haben.

„Die Theologie soll apologetisch sein: — nicht als Verteidigung von allen Schulüberlieferungen um jeden Preis und so lange es nur geht" (S. XXIII). Die Theologie ist Theologie und soll es sein; dafs sie apologetisch sein müsse, ist durch nichts zu beweisen. Die wirkliche Apologetik aber, deren Methode keineswegs theologisch sein darf, hat es mit Schulüberlieferungen unmittelbar nicht zu thun. Sie hat das Christentum und die Kirche zu verteidigen, nicht Lieblingsmeinungen wie unentbehrliche Grundlagen zu behandeln und statt einer Apologie des Christentums eine solche des eigenen Systems, das nicht einmal Schulüberlieferung ist, zu liefern.

Schell sucht schon in seiner Dogmatik zur Überwindung der schroffen Gegensätze beizutragen, welche das christliche Abendland und Morgenland von einander trennen, und den Unionsbestrebungen des „hochstrebenden Papstes zu dienen" (S. XXII f.): eine edle Absicht, aber man vergesse nicht, dafs die Hindernisse gröfstenteils auf anderen Gebieten als dem dogmatischen liegen.

„Im vierten Teile über Kirche und Katholicismus sind es die konfessionellen Gegensätze, besonders des Protestantismus

und Byzantinismus, welche eine vom einseitig griechisch-slavischen, wie vom einseitig germanischen Standpunkte aus bestimmte Auffassung des Christentums bedeuten, während andererseits die Gefahr abzuwenden ist, dafs die romanische Betrachtungsweise des Christentums von vornherein und ohne weiteres soviel bedeute als Katholicismus" (S. XXV): fast ebensoviele Irrtümer als Worte. Man möchte glauben, gewisse ephemere Blätter liberaler Richtung zu lesen. Was ist griechisch-slavisch für ein Begriff? Und der Protestantismus specifisch germanisch? Und Calvin? Und die Hugenotten? Doch es würde zu weit führen, den Knäuel zu entwirren und die wahre Natur und geschichtliche Bedeutung des Byzantinismus und Protestantismus hier zu erörtern.

„Im behaglichen Binnenlande des wohlgeordneten Kirchentums genügt vielleicht eine beschränktere Auffassung des Christentums ... aber in der grofsen Welt draufsen da gewinnt sie (die Apologie und Dogmatik) die Bedeutung der unentbehrlichen Waffenrüstung und der dringendsten Herzensangelegenheit" (S. XXVII). Eine weitherzigere Auffassung des Christentums also ist draufsen in der Welt zu gewinnen! Vielleicht aber ist auch die Gefahr naheliegend, im Kontakt mit dem Zeitgeist an Tiefe und Strenge des Verständnisses einzubüfsen.

Die Einleitung behandelt die allgemeinen Vorfragen über Apologie und Apologetik, deren Methode und Aufgabe (S. 1—25). „Apologetik ist die Centralisation der Theologie . . . Vergeistigung des Übernatürlichen . . . Die formellen Gegensätze der richtigen Denkweise hinsichtlich des Gottesglaubens und der Gottesoffenbarung sind der Rationalismus und Talmudismus . . . Beide Richtungen, Liberalismus und Talmudismus, suchen dem Kreatürlichen eine selbständige Bedeutung Gott gegenüber zu geben." Andere Gegensätze sind: „der kasuistische Geist und der Ritualismus". Unter den „Weltanschauungen" sind genannt der Monismus, dem die Welt selbst Gott ist, sofern sie „als Weltgrund erfafst wird, als sich selbst erzeugende Natur" . . . (Nicht ganz so, denn der Fichtesche Monismus lehrt ein sich selbst erzeugendes Ich, geht aus von einer Urthat! Ganz so wie Schell!) . . . „der Deismus, der Materialismus" u. s. w. „Voraussetzungen der Apologie sind Glauben und Wissen, Glauben an die reale Welt." (So wäre also die natürliche Gewifsheit von der Existenz einer Welt aufser uns Glaube? Man beachte, dafs wir nach Sch. zur Anerkennung der wirklichen Welt von der Thatsache der Empfindung durch einen Schlufs gelangen.)

„Das Kausalgesetz bedeutet: Nichts besteht und entsteht ohne bestimmende Ursache . . . nur die vollkommene Thätigkeit ist eine hinreichende Erklärung des Seins.“ „Mit dem Kausalgesetz ist eigentlich im Princip die Geistigkeit Gottes gewährleistet, weil die wahre Ursache allein der Geist ist.“ „Die Existenz der Ursache als Thatsache . . . ist immer Glaube.“ — Die Methoden werden unterschieden in die rationalistische, pietistische, formalistische. „Die Scholastik meinte die Konkreta durch die Abstrakta zu erklären; die moderne Wissenschaft meint die Thatsachen durch die Gesetzformel zu erklären.“ Diese Blumenlese möge, was die „Einleitung“ betrifft, genügen. Beweise für die hier nackt hingestellten Behauptungen sollen folgen. Wir werden ihren Wert zu prüfen haben.

Die erste „Abhandlung“ sucht das wissenschaftliche Recht der Apologetik (in des Verfassers Sinn) zu beweisen. „Von theologischer Seite gewöhnt man sich in der ganzen vielgestaltigen Aufeinanderfolge der miteinander ringenden Weltanschauungen (aufserhalb der Kirche, ja sogar schon aufserhalb des thomistischen Schulsystems) die Äufserungen des Deliriums zu sehen.“... (Wie begründet Sch. diese durch nichts motivierte Behauptung?) „Man wird diesem Vorwurf der Sophistik (von dem berüchtigten Philosophen Feuerbach erhoben!) nicht entgehen, wenn man nicht ernstlich daran geht, zwischen dem wirklichen Gottesbegriff, wie er im Volke vom Klerus und in den Schulsystemen von den Theologen gepflegt, gefördert oder doch geduldet wird, und dem wirklichen Inbegriff aller Güte und Vollkommenheit zu unterscheiden und beide aneinander zu messen.“ (Welch ein Vorwurf, den hier Sch. ohne Beweis gegen den Klerus und die Schultheologen schleudert!) „Die Denkarbeit vieler Vertreter und Verteidiger des katholischen Christentums ist eben mehr von dem Eifer beherrscht, alles Neue im eigenen Lager zu bekämpfen . . .“ (S. 32). Wir werden auf diesen Vorwurf zurückkommen und zugleich prüfen, wie es mit der Neuheit der Schellschen Ideen steht. Nach S. 33 gibt es „theologische Vertreter des Katholicismus, die sich auf die Ansicht zurückziehen, dem Monotheismus und Trinitätsglauben werde dadurch vollauf genügt, dafs Gott immer noch der gröfste Teil der wissenschaftlichen Dogmatikbücher gewidmet werde, während die populäre Andacht und Liebe bei geschöpflichen Personen seine Heimat, seinen Trost und seine Hilfe sucht“. — Von der theologischen Ansicht, welche die Substanz, das Sein als das begrifflich Frühere setzt (ein Mifsverständnis, wie sich uns zeigen wird), urteilt Schell, sie sei zur Erklärung des Wirklichen nicht mehr geeignet,

als der Materialismus. „Der unbewufste Geist und die unthätige (?) Geistsubstanz und der träge Stoff sind nicht weit voneinander entfernt. Die Selbstursächlichkeit oder selbstwirkliche That ist allein geeignet, als das innerste Wesen des Urersten gefafst zu werden. Wer den Stoff oder den unbewufsten Geist oder die Geistsubstanz, insofern sie der Thätigkeit begrifflich vorhergeht, als das Urerste bezeichnet, setzt das Unvollkommene und die Finsternis (!) an den Anfang und kommt nie in verständlicher Weise zur Vollkommenheit und zum Licht" (S. 53). Nach der Meinung Schells thun dies alle Theologen, die seinen Begriff der ursprünglichen wesenschaffenden That als absurd, unphilosophisch und untheologisch abweisen. Vorläufig sei nur bemerkt, dafs Schell zwischen Wesens- und analogischer Erkenntnis nicht unterscheidet, eine Erkenntnis des göttlichen Wesens annimmt und dafs ihm das Verständnis des Verhältnisses von Intellegibilität und Intelligenz nicht aufgegangen oder wiederum abhanden gekommen ist.

S. 61 ist von einer Abart von Glaubenswissenschaft die Rede, von welcher gesagt wird (von den Gegnern, denen Sch. zustimmt?), sie „erniedrige die Vernunft zum Sklavendienst mechanischer Dienstleistung". „Natürlich nötigt dieser Standpunkt dazu, ein Schulsystem der Vergangenheit mit dem Glauben selbst gleichzusetzen" u. s. w. Diese „Abart übe dem Gegner gegenüber die Methode des Ausweichens vor den Thatsachen" (welchen?) und wähle die Methode der Sophistik und der Distinktionen. Mit dieser Sprache, die einer gereizten Stimmung zu entspringen scheint, hat wahrlich die Wissenschaft nichts gemein! Dieser feindseligen Stimmung den theologischen Distinktionen gegenüber zum Trotz erlauben wir uns zu distinguieren (bezüglich der „theologischen Apologetik" nämlich, die den tiefsten Inhalt des Christentums in voller Klarheit vor dem Gegner auseinanderzulegen sich anheischig macht): die Religion, das Christentum mufs allerdings theologisch, d. h. vom Theologen verteidigt werden, jedoch so, dafs er sich auf einen mit dem Gegner gemeinsamen Standpunkt stellt, also den der Vernunft, oder den der heiligen Schrift oder der Geschichte. Den Feind, der eine Festung belagert, führt man nicht ins Innere; man wehrt sich gegen ihn, und erst dann führt man ihn ein, wenn er zum Freunde, ohne Bild gesprochen, wenn er gläubig geworden ist. Eine theologische Apologetik in Schells Sinne ist so wenig zulässig, als eine „apologetische Dogmatik", wie er sie betrieben wissen will. Beide führen, konsequent verfolgt, zum — Rationalismus.

Eine enorme Anklage liegt in den Worten: „Bei vielen ist die Leugnung des persönlichen Gottes dadurch veranlafst, dafs sie ihn nicht als Ideal aller Ideale denken, und zwar deshalb nicht, weil sie bemerken, dafs ihn auch die Vertreter des frommen Glaubens nicht oder nur in äufserer Redeweise als die reinste und höchste Vollkommenheit denken und zur Geltung bringen“ (S. 75). Und der Grund dieser Anschuldigung? Dafs diese Vertreter des frommen Glaubens den Schellschen Begriff der Selbstursache verwerfen! Ferner: „Sie (die Ungläubigen) verwerfen den persönlichen Gott, weil er ihnen der wahren und idealen Göttlichkeit zu entbehren scheint, sowie sie ihn aus der populären Religionsübung und aus der theologischen Behandlung entnehmen“ (S. 74). Also fällt wohl den Theologen der Unglaube zur Last und ist dieser gewissermafsen gerechtfertigt? Vom religiösen Sinn ist S. 75 gesagt, er nehme auch an Anthropomorphismen keinen Anstofs, pflege sie vielmehr, mehre sie und bereite dadurch kritischen Geistern Anstofs. „Das innere Wesen und Leben Gottes, seine innere Bedeutung tritt für diese Anschauungsweise zurück und wird nötigenfalls als vom Dunkel des Geheimnisses verhüllt zur Seite geschoben.“ Ganz anders, scheinbar in entgegengesetzter Weise, rege sich das Pneuma oder der Wahrheitsgeist (a. a. O.). Also wir Verteidiger der Ursprünglichkeit des Seins sind wohl Psychiker, der Vf. aber Pneumatiker. Sch. erinnert uns, dafs das Leben des Geistes ebenso wertvoll sei, wie die Wahrheit selbst u. s. w. Aber ist denn nicht das Leben des unendlichen Geistes unmittelbar die Wahrheit und die Quelle aller Wahrheit? Hat dies nicht schon Aristoteles erkannt? Freilich nicht in dem Sinne nahm er es, dafs die Thätigkeit die Wahrheit ersinne, gestalte. Das ist allerdings das Gegenteil von dem, was bisher Theologen und besonnene Philosophen lehrten.

Die Gottheit soll durch den Begriff der Selbstursächlichkeit nicht in den Strudel des Werdens hineingezogen werden; gleichwohl sagt man uns: „In dem Vollkommenen fliefst das Sein, das Wirken und Werden zusammen“ (S. 80). Anderes lehrt auch Hegel nicht. Aber auch wie Hegel auf das nicht jedem eignende höhere spekulative Denken beruft sich unser Apologet auf die „transcendentale Kraft des Denkens“ (a. a. O.) Ich fürchte, diese Kraft sei so transcendental wie die wächsernen Flügel des Ikarus. Wie diesem möchte es ihr ergehen, wenn sie sogar die Tiefen der Gottheit zu erforschen sich erkühnt (S. 82).

Im Kampfe gegen die Feinde des Christentums, z. B. einen Feuerbach (S. 88 f.), ist es die eigene Gottesidee, die unser

Apologet als die echt christliche verteidigt, nicht ohne Verdächtigung gewisser religiöser Anschauungen, die „den verderblichen Einflufs der menschlichen Selbstsucht erfahren haben". Der Begriff der thatkräftigen Selbstverwirklichung Gottes soll auch für die praktische Übung der Religion äufserst wichtig sein; sie führe zurück zur unmittelbaren Beschäftigung mit Gott, die einigermafsen als rationalistische Abschwächung des Christentums verdächtigt werde, wobei die unwillkürliche Erwägung mitspiele, dafs nur menschliche Heiligkeit, nicht die göttliche, auf Sittlichkeit beruhe. Sollte aber nicht selbst ein Feuerbach den Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung mit Freuden acceptiert haben? Freilich wufste er auch die Konsequenzen zu ziehen; denn es ist eben der Hegelsche Gedanke der Geistwerdung Gottes, die sich nach Feuerbach ausschliefslich im Menschengeiste vollzieht.

In der gemeinsamen Verehrung der Mitglieder der hl. Familie scheint der Vf. einen Versuch zweideutiger Mitanbetung geschöpflicher Personen mit Gott zu ersehen (S. 93). Sollten denn wirklich selbst die einfachsten Gläubigen die Kunst des Unterscheidens so wenig zu üben verstehen? Nach einer weiteren Bemerkung seien auch die Götter der Heiden wohl kaum von jemandem als Schöpfer der Welt angebetet worden, so dafs also die Apostel, wenn die Sache mit Distinktionen abgethan werden könnte, nicht besonders viel Abgötterei abzustellen gehabt hätten! (S. 94.)

S. 97 führt Sch. einen Lufthieb, resp. einen Windmühlenkampf gegen die „scholastische Lehre, die Materie sei das Princip der individuellen Wirklichkeit und darum das Allgemeine wertvoller als die individuelle Wirklichkeit". Sch. mufste doch wissen, dafs jener Satz in solcher Unbestimmtheit nicht von der Scholastik, auch nicht von den Thomisten gelehrt wurde. Nach thomistischer Ansicht ist die Materie Individuationsprincip der K ö r p e r. Ein Vorzug des Allgemeinen vor dem Individuellen wurde von der Scholastik überhaupt nicht gelehrt, wohl aber ein solcher des Intellegiblen und Geistigen vor dem Sensiblen und Körperlichen. Nur per accidens, sofern das Intellegible im menschlichen Geiste, der sich auf dem Wege der Abstraktion vom Sensiblen zum Intellegiblen erhebt, die Form des Allgemeinen annimmt, erscheint das Allgemeine als das Vorzüglichere und als Objekt der Wissenschaft. Wir haben diesen Sachverhalt eingehend in unserer Schrift über die thomistische Lehre vom Princip der Individuation dargelegt, was Sch. freilich völlig ignoriert. — Mit der platonisch-scholastischen Ansicht vom Individuations-

princip soll die Unmöglichkeit zusammenhängen, der Würde des hl. Geistes vollkommen gerecht zu werden! Der Apologet (seines Christentums!) versteigt sich zu der Äufserung: „Die Vernachlässigung des hl. Geistes in der theologischen Wissenschaft ist demnach nicht blofs der Grund, warum die Trinitätslehre praktisch unfruchtbar und ein Bruchstück blieb, sondern auch dafür, dafs der dualistische Gegensatz in keiner Richtung vollkommen und innerlich überwunden wurde, am wenigsten aber in der Eschatologie und Theodicee" (S. 99). Eine Vernachlässigung des hl. Geistes, der als das lebendige und persönliche Siegel der unendlichen Liebe, als Princip aller Heiligung, als Quelle alles Guten gedacht und angebetet wird! Zur transcendentalen Höhe der Erkenntnis, dafs der hl. Geist das eigentliche Princip der Verwirklichung und Wirklichkeit in Gott sei, vermochten sich freilich die Theologen bis zur Stunde nicht zu erschwingen. Ferner ein nicht überwundener Dualismus! Freilich für den Standpunkt der Selbstursächlichkeit verschwindet der Dualismus von Gott und Welt, von Gutem und Bösem, von Himmel und Hölle! Denn die Welt hat auf diesem Standpunkt nur ein immanentes Sein in Gott als Erkanntes und Gewolltes. Das Böse und die Hölle aber müssen in einer allgemeinen Apokatastasis für immer verschwinden. — Die unendliche Vollkommenheit Gottes soll verpflichten „das Menschliche zu überwinden, um dem Unendlichen in sich Raum zu verschaffen" (S. 99 f.). Ist also das Unendliche schon ursprünglich im Menschen, nur eingeengt, und braucht man ihm nur Luft, freie Bewegung zu schaffen? Wir werden wohl im weiteren Verlaufe hierüber Aufklärung erlangen.

Nach S. 100 sollen „jene religiösen Neigungen, welche Gott in der Andacht nur die Bedeutung einer dogmatischen Voraussetzung lassen . . . um ihm in der menschlichen Seele Christi oder in Maria . . . die teilnehmende Güte gegenüberzustellen", dem Atheisten Feuerbach als Beleg dafür dienen, dafs die Annahme der Existenz Gottes als einer Thatsache zur Entgeistigung der Religion führe. Es fragt sich, ob auch nach dem Vf. solche Neigungen bestehen. Man möchte es glauben, wenn man liest: „Wo das Geschöpf in den Goldrahmen der anbetungswürdigen Güte und Vollkommenheit hineingestellt wurde, da ist allerdings das Interesse an der Würdigung des Wesens Gottes in den Hintergrund getreten; man glaubt dann genug gethan zu haben, wenn man das Dasein Gottes bekennt und dieses Bekenntnis unerbittlich fordert" (S. 101). Dieser Ausfall ist verständlich; wir lassen ihn aber auf sich beruhen und fragen, ob Sch. jenen Passus aus den Schriften des hl. Bernhard kennt,

wo er den Sünder vom Vater zum Sohne und vom Sohne zur Mutter weist? Der hl. Bernhard verstand wohl nichts von Religion, ihm fehlte wohl der tiefere Gottesbegriff des Würzburger Apologeten?!

Wo Gründe fehlen, da stehen unserem Apologeten wenigstens poetische Bilder zu Gebote. „Allerdings gibt es Auffassungen vom ewigen Leben, wonach es ein unaufhörliches Älterwerden ist, eine ewige Erstarrung, allein es mufs als nie verblühende Jugend, als sich stets erneuernde Geburt des Lichtes und des Liebens erfafst werden" (S. 104).

Wir kommen zur dritten Abhandlung über das Kausalgesetz, die selbstwirkliche Ursache. Das Kausalgesetz soll bedeuten: Die Thätigkeit ist der erklärende Grund des Thatsächlichen. Alles, was besteht (?) und entsteht, fordert einen hinreichenden Grund (S. 106). „Ein Gesetz kann auf die Dauer nur als allgemein gültig gelten." Wir meinen, ein Gesetz gelte eben so weit, als seine Geltung durch die Tragweite der Begriffe bestimmt ist, das princ. contradictionis also von allem Seienden, das princ. causalitatis von allem Zufälligen, vom Werdenden und Gewordenen u. s. w. Es ist eine nackte petit. princ., wenn gesagt wird: der hinreichende Grund der Wirklichkeit heifst Ursache (S. 109). Hätte nicht alles, Bestehendes wie Entstehendes, eine Ursache, so „wäre ja die Thatsache, dafs dies oder jenes existiert, ein unauflöslicher Rest für das Erkennen und ein absolutes Rätsel für die Wirklichkeit" (a. a. O.). Und wenn dem so wäre, was würde anderes daraus folgen, als die Beschränktheit unseres Erkennens?

Über die Möglichkeit einer anfangslosen Bewegung haben wir keinen Grund, mit dem Vf. zu rechten. Wir können aber nicht zugeben, dafs der hl. Thomas einen dem eleatischen, pantheistischen ähnlichen Gedanken ausspreche, wenn er sagt, es könne nicht bewiesen werden, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Aus dem Begriffe, heifst dies, könne es nicht bewiesen werden; denn rein begrifflich besteht allerdings kein Hindernis, dafs es immer Menschen, freilich immer wieder andere, individuelle, sterbliche gegeben habe (S. 112). Eine andere Stelle aus Thomas soll der Selbstursächlichkeit günstig sein; er lehre, auch das Notwendige bedürfe einer Ursache (S. 113). In dem angeführten Texte aber (S. Th. 1. qu. 44 art. 1 ad 2) ist die Rede von dem Notwendigen in den Dingen, nicht von dem Notwendigen schlechthin.

Das Urerste im christlichen Sinn, so vernehmen wir, sei nicht die abstrakte Monas, die ebenso wie der reine Stoff des

Materialismus und der Weltgrund des Monismus zu dem Prozefs des Werdens dränge, sondern sei in sich unterschieden, ja berge sogar reale Gegensätze, die trinitarischen Personen. Sch. begreift daher die Gottheit als sich verwirklichende Thätigkeit, d. h. er setzt darin — thatsächlich — die Entwicklung, das Werden — um dem Werden zu entgehen! Zu sagen, fährt Sch. fort (S. 114), das Urwesen habe den hinreichenden Grund in sich selbst, sei eine ontologische Tautologie, es müsse das Wie dieser Selbstbegründung dargethan werden, d. h. Gott müsse nach seinem Wesen begriffen werden. Und das wäre eminent christlich! Gerade das Was und Wie des göttlichen Lebens und der Trinität übersteigt die natürliche Kraft des endlichen Intellekts! Sch. verweist uns auf Lotze, Erhardt u. s. w., nach deren Ansicht alles als erste Ursache gedacht werden könne, und gibt ihnen recht, sofern ein blofs Thatsächliches als Urerstes angenommen werde. Wir fragen: Sollte sich fürwahr jene absurde Ansicht nur mittels der „Selbstursächlichkeit" widerlegen lassen? Durchaus nicht. Unsere Antwort ist diese: Alles aufser Gott, Natur und endlicher Geist, ist behaftet mit Potenzialität, hat nur Anteil am Sein, kann also nicht das urerste Sein sein, vielmehr ist dies das Sein, der Seiende schlechthin, das esse subsistens des hl. Thomas, das als solches subsistierend, in seiner absoluten Aktualität reine Intellegibilität und Intelligenz zugleich, also persönlich und darum nicht blofs *τὸ ὄν*, sondern auch *ὁ ὤν* ist, daher auch schöpferischer Grund von allem anderen: für uns freilich eine Thatsache oder vielmehr die Thatsache, über die wir nicht hinauskommen können, während wir, genötigt durch die Vernunft, über alles erfahrungsmäfsig Thatsächliche hinausgehen müssen. — Sch. nimmt (S. 116) „selbsterkannt" und „selbstgewollt" als gleichbedeutend mit selbsterzeugt. Aber das Selbstgewollte ist in Gott das vollkommene, geliebte und beseligende Gut, nicht ein zu verwirklichendes Ziel, sondern sein mit seinem Willen identisches ewig vollkommenes Wesen; für den endlichen Geist aber das Gut, das Gott ist. „Alles Sein ist nur aus der Thätigkeit verständlich." Davon ist gerade das Gegenteil wahr. Nur wenn man mit dem modernen Subjektivismus die Erfahrung, genauer das unmittelbare Selbstbewufstsein zum obersten Kanon und Kriterium der Erkenntnis macht, erscheint die Thätigkeit als das allein Verständliche, das heifst aber die Vernunft, die das Sein zum Gegenstande hat, preisgeben oder wenigstens verstümmeln, sie ihres Lebensnervs berauben. Nicht ungestraft setzt Schell dem „ontologischen" Standpunkt (nicht zu verwechseln mit dem ontologistischen

eines Malebranche, Gioberti u. s. w., der den Vernunftbegriff des von allem aussagbaren Seins mit dem des göttlichen Seins vermischt), seinen Psychologismus entgegen. In Übereinstimmung mit diesem behauptet er: „Der Fundort des Ursächlichkeitsprincips ist die innere Erfahrung.“ Allerdings steht damit im Widerstreit der Satz: „Dafs alles eine hinreichende Ursache habe, ist kein Gegenstand der inneren Erfahrung, sondern leuchtet aus den so gewonnenen Begriffen mehr oder minder abstrakt und reflex ein“ (S. 124 f.). Sonach wäre die innere Erfahrung richtiger als Fundort der einschlägigen Begriffe, nicht aber des allgemeinen Princips zu bezeichnen. Die Erfahrung gibt den einzelnen Fall, nicht das Gesetz. Es ist jedoch falsch, dafs alles eine hinreichende Ursache habe, und kann das aus den „Begriffen“ nicht einleuchten. Der Satz vom Grunde gilt in der idealen Ordnung nur von dem, was einer Begründung bedarf. Für unmittelbar evidente Wahrheiten wird kein vernünftiger Mensch eine Begründung fordern. Zu sagen, dieselben tragen die ratio sufficiens in sich, ist eben die von Sch. so vielfach gerügte Tautologie. Der Satz von der Ursache aber gilt nur von dem, was Wirkung ist, was also einer Ursache bedarf, nämlich vom Zufälligen, von dem aus Potenz und Akt Zusammengesetzten, folglich vor allem von dem Entstehenden und Vergehenden. Von diesem kann ein Aus- oder Durchsichsein (Aseität) ohne Widerspruch nicht angenommen werden. Das Kausalprincip weiter ausdehnen heifst es aufheben, mag man nun die Kausalverkettung ins Unendliche zurückführen oder mit Sch. bei einem Selbstursächlichen stehen bleiben.

Wie der Abschnitt: „Einteilung und Abstufung der Ursächlichkeit“ zeigt, kennt Sch. keine andere Ursache als die causa efficiens. So heifst es von der c. materialis: „Da die materielle Ursache mit den Naturwesen zusammenfällt, also eine substantielle Vertretung hat, so stellt sie in der Stufenleiter der wirklichen Ursachen eine eigene, wenngleich die niederste Stufe dar . . . Mit Rücksicht darauf, dafs jede materielle Ursache im allgemeinsten Sinne auch eine bewirkende Ursache ist“ u. s. w. (S. 127). Das ist aber offenbar keine eigene Art der Kausalität, sondern ein besonderer Bezirk der c. efficiens, eine causalitas, wenn man will corporalis oder corporum, d. h. das Wirkend-Ursache-sein der Körper. Von der formalen und finalen Ursache wird ausdrücklich erklärt, dafs sie keine besondere Art der wirklichen Ursachen bedeuten. Nun hebt aber Sch. anderwärts die Ursächlichkeit der Körper wieder auf, indem er als wahre Ursachen nur Denken und Wollen anerkennt: also ist im Grunde

nur eine Ursache der Geist (wir werden aber sehen, überhaupt gar keine), oder der ewige Gedanke, dem alles Ideale, und der ewige Wille, dem alles Wirkliche entspringt.

Eine Antwort erheischt folgende spitzige Bemerkung (S. 128): „Auch die absolute Ursache wirkt durch Bild und Zweck, durch Gedanken und Absicht, durch Denken und Wollen, durch ihr Wort und ihre Liebe — wie Thomas mit Bezug auf die innergöttliche Dreieinigkeit klar ausführt (S. Th. 1 qu. 45 a. 6. c.), was nach Glofsner allerdings eine bedenkliche Fassung der schöpferischen Ursächlichkeit ist, wenigstens bei mir (cf. Jahrbuch für spek. Theol. 6. 1892 p. 375)." Was ich an der angeführten Stelle sagte, betrifft Schells Lehre: der positive Sinn der Schöpfung aus nichts sei die Hervorbringung durch das Denken und Wollen Gottes und die Schöpfung bestehe formell darin, dafs die Dinge im Denken und im Wollen Gottes gesetzt sind, ihr formelles Sein bestehe in ihrem von Gott-erkannt-und-Gewollt-sein. Diese Lehre ist mit nichten die des heil. Thomas; denn wenn der englische Lehrer den göttlichen Personen das Schaffen zuschreibt (inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas), so bedeutet ihm das Schaffen ein Setzen der Dinge aufser Gott dadurch, dafs er ihnen ein formell ihnen eigenes Sein verleiht, wozu kommt, dafs der hl. Thomas das schöpferische Denken und Wollen Gottes als ein auf Grund seines unendlichen Seins allmächtiges auffafst, die Schöpfermacht also „ontologisch" auf Sein und Wesen Gottes gründet, während Schell Denken und Wollen hypostasiert und das Wesen durch eine Urthat begründet, infolgedessen sich ihm die Geschöpfe in immanente Denk- und Willenstermini auflösen. Dies zur Antwort auf das „wenigstens bei mir". Der Gegensatz zwischen Thomas und Schell wird, so hoffen wir, im Folgenden noch klarer und verständlicher hervortreten. Übrigens bestätigt Sch. selbst alsbald die Richtigkeit unserer Kritik durch die Worte: „Die Wirkung wird und entsteht in der Ursache selbst, in ihrem Innersten, in ihrem eigenen Bewufstsein und Willen" (S. 131). „Ganz verständlich ist (an sich) nur jene Ursächlichkeit, welche die Wirkung ganz in sich behält . . . Weil die Dinge von Gott aus nichts erdacht (!) und bewirkt sind, darum sind und bleiben sie ganz in Gottes hegender Macht. Darum ist die Welt und alle in ihr vereinigte Wirklichkeit nur als Werk Gottes vollkommen durchsichtig und verständlich" (S. 132). Das Dasein der Welt kann allerdings nur als freie Schöpfung Gottes begriffen werden und ist nur insofern verständlich. Dagegen ist das Was und Wie der Schöpfung aus nichts selbst etwas für

uns Geheimnisvolles. Für Schell freilich nicht; denn für ihn ist alles Wirken ein Wirken des Geistes, alle Kraft Geisteskraft, durch die innere Erfahrung unseres eigenen Denkens und Wollens vollkommen verständlich. Gleichwohl tragen wir kein Bedenken, die aus nichts „erdachte“ Welt für Unverstand zu halten.

Gegen die Deduktion der Selbstursache (S. 132 ff.) ist zu bemerken, dafs wir in der Ordnung des Erkennens vernünftigerweise nach einem weiteren Grunde nicht fragen, wenn wir zu unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten gelangt sind. In der objektiv idealen Ordnung (der Wesenheiten) bleiben wir beim Wesensbegriff stehen. Nur inwiefern wir die Wesensstufen vergleichen und sie als Participationen des Seins auffassen, führen wir sie, ebenso wie das Dasein alles dessen, was nicht durch sich und notwendig ist, auf ein erstes, schlechthin Seiendes zurück. Den Satz vom Grunde und das Kausalprincip weiter auszudehnen, haben wir keinen Grund und würde, wie wir schon oben bemerkten, damit alles Wissen von Grund aus aufgehoben werden.

„Die Thätigkeit“, bemerkt Sch., „ist der vollere und vollkommenere Begriff.“ Diese Behauptung ist falsch. Thätigkeit (im prädikamentalen Sinn, der uns allein zu Gebote steht, weshalb wir diesen Begriff nur analogisch auf Gott anwenden dürfen, nämlich mit der Restriktion, dafs in Gott nichts Accidentelles sei) setzt den Wesensbegriff voraus, schliefst ihn aber nicht ein, während dagegen der Wesensbegriff Gottes (und dieser allein) die Thätigkeit einschliefst. Reden wir von einem thätigen Wesen, und nehmen Thätigkeit im Sinne des Prädikaments, also im Unterschiede vom Wesen (wie Schell dies thut, wenn er das göttliche Wesen als Produkt der Thätigkeit auffafst), so ist der Begriff „thätiges Wesen“ nicht ein einfacher, sondern ein komplexer Begriff, folglich kann davon keine Rede sein, dafs Thätigkeit der vollere „Begriff“ sei. Für sich ist derselbe vielmehr ein unvollständiger Begriff, der, wie der Begriff des Accidens überhaupt, der Ergänzung durch den Wesensbegriff bedarf. Führt man zu Gunsten jener Behauptung an, es werde damit die Vorstellung ferne gehalten, als wäre Gott blofs substantielles, müfsiges Dasein, so liegt diesem Argument eben jenes Vorurteil gegen den Substanzbegriff zu Grunde, als wäre Substanz (Wesen) an sich etwas blofs Thatsächliches, Müfsiges oder gar Passives, Materielles — eine träge Masse. Freilich ist auch der Begriff „Substanz“, wie schon der hl. Thomas bemerkte, nur im analogischen Sinne auf Gott anwendbar. Gott ist nicht ein Wesen, dem es zukommt (accidit), an und für sich zu sein, sondern das subsistierende, schlechthin aktuale und deshalb auch wesenhaft

thätige Sein selbst. An die Stelle dieses (scholastischen) Gottesbegriffs den der wesenersinnenden und wesenschaffenden Thätigkeit setzen, heifst alles Denken umstürzen und es geradezu auf den Kopf stellen.

Sch. unterschiebt der theologischen Auffassung, wornach in Gott zwar Wesenheit und Thätigkeit eins sind, gleichwohl aber vom menschlichen Standpunkt behufs einer konkreteren Gotteserkenntnis das Wesen begrifflich als Grund der Thätigkeit vorgestellt wird, die Annahme eines ruhenden Seins, eines „Wirklichkeitsklötzchens", wie der mehr als geschmacklose Ausdruck lautet. Ist denn nicht das Wesen, das sich unmittelbar durch sich selbst und in absoluter Identität des Gedankens mit dem Denkenden erkennt, durchaus Thätigkeit, absolute Selbsterkenntnis und Selbstwille? Von einer „mechanischen" Auffassung kann da keine Rede sein. Indem so der Scholastik zufolge unsere Gotteserkenntnis teils negativ, teils positiv-analogisch ist, anerkennt sie deren Unvollkommenheit und gesteht, dafs uns zwar in Bezug auf Gott das Dafs erkennbar, das Was und Wie aber Geheimnis sei. Sch. will in dieses Geheimnis eindringen, es aufklären und strebt an Stelle der eigenschaftlich-analogischen eine Wesenserkenntnis an, gelangt aber bei diesem Streben zu Resultaten, mit denen sich ein Theologe unmöglich befreunden kann.

Dafs eine reine Thätigkeit ihren Inhalt und ihr Wesen ersinne und verwirkliche, ist ein unerträglicher Gedanke oder vielmehr eine Redeweise, der kein vernünftiger Gedanke entspricht. Auch die Wendung, die Thätigkeit schliefse das Wesen in sich und sei das Ganze, führt nicht zum Ziel; denn auf diese Weise würde das Ganze das Ganze erzeugen: eine leere Tautologie.

Vergeblich sucht Sch. eine Stütze für den Begriff der Selbstursache im Geheimnis der Trinität. Fassen wir die dogmatischen Bestimmungen über das eine Wesen ins Auge, so verursacht dieses weder sich selbst, noch die göttlichen Personen: essentia non generat nec generatur. Betrachten wir die Personen, so erzeugt der Vater den Sohn, nicht aber sich selbst; noch weniger darf dem hl. Geiste ein immanentes Wirken und Verursachen zugeschrieben werden. Aber auch die Trinität, gewissermafsen als Totalität gefafst, kann nicht als Selbstverwirklichung Gottes begriffen werden, da jede göttliche Person die ganze Gottheit, d. h. mit der einen göttlichen Natur real eins ist.

Indem Sch. das Sein als Princip der Thätigkeit auf die Linie eines toten „Wirklichkeitsklötzchens" stellt, beweist er,

dafs ihm das Verständnis für die thomistischen Begriffe von Aktualität, Intellegibilität, Immaterialität, Intellektualität und deren innerer Zusammenhang abhanden gekommen ist. Das göttliche Wesen ist nicht die tote Thatsache, die Sch. der Scholastik andichtet, sondern das schlechthin aktuale, daher absolut intellegible und folglich auch intelligente Wesen, wesenhafte Selbsterkenntnis und Selbstliebe. Gerade in der Handhabung dieser Begriffe erweist sich der englische Lehrer als der eminente Metaphysiker und vertritt allerdings einen ontologischen Standpunkt, gegen den der „psychologische“ Schells nicht aufzukommen vermag.

Sch. verwechselt den Begriff der Thätigkeit mit dem der Aktualität. Das schlechthin aktuale Sein ist auch das aus sich absolut Thätige, das keiner äufseren Anregung bedarf, während alles aus Aktualität und Potentialität zusammengesetzte Sein, wie nicht schlechthin (aus sich) seiend, auch nicht durch sich allein thätig sein kann. Die Thätigkeit des absolut aktualen Seins ist deshalb auch absolut bestimmt, während eine reine „Thätigkeit“ erst der Bestimmung, der „Selbstentfaltung“ bedürfte. Hier ist ein Punkt, in welchem, wie wir sehen werden, selbst die Systeme eines Fichte und Hegel gegen Schell im Vorteil sich befinden. Die Absurdität ist zwar überall die gleiche, dagegen die innere Folgerichtigkeit findet sich nicht bei Schell, sondern bei seinen Vorgängern. Der Unterschied zwischen dem ersten Sein und den Geschöpfen liegt nicht darin, dafs jenes sein eigenes Sein schafft, diese aber es empfangen, als ein Gegebenes vorfinden, sondern darin, dafs das erste Sein schlechthin Aktus, das geschaffene aus Akt und Potenz gemischt ist. Schell verwirft den Begriff der realen Potenz und gibt damit einen unentbehrlichen ontologischen Begriff zu Gunsten eines unhaltbaren Psychologismus preis.

Die aus der Trinität (S. 141) entnommene Instanz beweist nichts gegen unsere Auffassung. Denn allerdings ist der Vater nicht sachlich früher als der Sohn, aber eben aus dem Grunde, weil der Vater das Sein des Sohnes nicht verursacht. Trägt man dagegen das Kausalverhältnis in die göttlichen Prozessionen ein, so steht man selbst vor jener Konsequenz. Und wendet man noch überdies das Kausalverhältnis auf das Wesen Gottes an, so löst sich nicht blofs die Trinität, sondern die Gottheit selbst auf in — blofse Beziehungen. Schell wird fragen: ob denn nicht dem Sinne des Dogmas zufolge die Personen reale Beziehungen seien? Allerdings, aber Beziehungen, denen wegen ihrer realen Identität mit dem göttlichen Wesen Subsistenz,

Personsein zukommt. In Schells Auffassung steht dieser Rückhalt der „realen Beziehungen" nicht zu Gebote; denn ihm ist das göttliche Wesen nicht Aktualität, Subsistenz, Träger der mit ihm real identifizierten Relationen und daher diesen Subsistenz verleihend, sondern Produkt, immanenter Terminus einer reinen Denk- und Willensthätigkeit. Diese Auffassung ist das gerade Widerspiel der thomistischen; in der letzteren sind die Personen Termini unendlicher Erkenntnis und Liebe; in derjenigen Schells ist das Wesen, die Natur Terminus einer in der Luft schwebenden Urthat des Erkennens und Wollens.

Nicht undeutlich wirft Schell (S. 142) der begrifflichen Erörterung der Trinität durch die Theologen anatomische (!) dialektische Zerstückelung vor. Wir wissen nicht, ob Sch. dialektisch „zerstückelt", wohl aber treibt er ein dialektisches Spiel, und zwar ein gefährlicheres als die Theologen. Denn diese wollen mit ihren Distinktionen nicht die innere Möglichkeit des Geheimnisses aufzeigen, sondern es gegen die Angriffe einer feindlichen Dialektik verteidigen. Sch. aber glaubt in das Innere des Geheimnisses einzudringen und sieht sich bei diesem Bestreben zu Sophismen fortgetrieben, die einem Hegel Ehre machen würden: indem er bald von der reinen Thätigkeit, die Wesen erzeugt, bald von einem sich selbst setzenden Ganzen spricht, von einem thätigen Subjekt: was doch nur bedeuten kann, daſs ein Subjekt, ein substantielles Wesen sich bethätigt, nicht aber, daſs eine Thätigkeit die Substanz, das Wesen erzeugt.

Schell fragt: „Wie kommt es?" u. s. w. (S. 143). Wie? Wie? Möge er sich von einem Dante die Antwort geben lassen (Purgat. III 34 ff.). Der Theologe begnügt sich mit dem Daſs; denn von Gott wissen wir mehr, was er nicht ist und wie er nicht ist, als was er ist und wie er ist. — Sch. betont die sachliche und begriffliche Simultaneität der göttlichen Personen; aber gerade sein System hebt dieselbe auf; denn ist in Gott Ursache und Wirkung, so auch das Verhältnis des Früheren und Späteren. Die Simultaneität besteht nur dann, wenn die göttlichen Personen als reine Relationen aufgefaſst werden, die in ihrer Gegensätzlichkeit voneinander unterschieden und infolge ihrer Identität mit der einen subsistierenden Natur selbst subsistent, also wahrhaft Personen sind.

In einfach naiver Weise erklärt Sch. die Selbstursächlichlichkeit als selbstverständlich; „das ist ja selbstverständlich, daſs nichts wirken kann, ohne daſs es existiert, und zwar kraft seiner Wirksamkeit". Aber das steht ja in Frage, ob etwas

wirklich sein könne kraft seiner Wirksamkeit, d. h. ob es sich selbst die Existenz geben könne.

Nach Sch. ist das Wesen, die Vollkommenheit Gottes ein Zweck, den er vollbringt. Also kann sie nicht schon im selbstursächlichen Anfang gedacht werden, kann die Thätigkeit nicht das lebendige Ganze sein, da sie das inhaltliche Sein zwar fordert, also nicht besitzt. Und wenn wir sie doch als Ganzes denken sollen, so heifst das dem „mechanisch-formalistischen“ Denken gegenüber auf ein besonderes spekulatives Denken (wie Hegel) rekurrieren, wie es nicht allen, sondern nur dem Vf. der neuesten Apologetik zu Gebote zu stehen scheint.

Sch. begnügt sich nicht mit der rein „ontologischen“ Behauptung, Gottes Thätigkeit sei identisch mit seinem Wesen; es bedürfe der inneren Vermittlung, des Nachweises, welche Bedeutung dieser abstrakte Satz für Erkenntnis u. s. w. habe. Diese Vermittlung nun soll die „Selbstsächlichkeit“ bieten. Wenn sie nur nicht absurd, unmöglich wäre und zu den verderblichsten Konsequenzen führen würde! Sch. rühmt sich, kein Theologe habe die gleiche Vollkommenheit und die aktive Selbständigkeit des sog. passiven Hervorgangs so stark hervorgehoben, wie er, um dem Geheimnis wissenschaftlich gerecht zu werden (S. 148). Fühlt er aber nicht selbst den Widerspruch der aktiven Selbständigkeit und des passiven Hervorgangs? Allerdings ist in Gott alles gleich vollkommen. Aber diese Vollkommenheit entspringt aus der realen Identität der unendlich vollkommenen Natur mit den Relationen, den im relativen Gegensatze stehenden Personen. Was Schell als einen Vorzug rühmt, ist in der That ein Irrtum, und wenn er gegen meine Einwendungen auf die gleiche Notwendigkeit des hl. Geistes und der passiven Spiration hinweist, so folgt aus dieser Notwendigkeit keineswegs, dafs der hl. Geist ebenso sehr aus sich selbst wie aus Vater und Sohn, oder dafs Vater und Sohn ebenso sehr aus dem hl. Geist hervorgehen, als der hl. Geist aus ihnen. Der hl. Geist ist nach der richtigen Exposition der Theologen der notwendige Terminus, gleichsam der lebensvolle, persönliche Ertrag der unendlichen Liebe, wie der Sohn der notwendige Terminus der unendlichen Erkenntnis. Die göttlichen Personen sind nicht Momente einer wesenhaften Selbstverursachung oder Selbstverwirklichung, so wenig sie Bedingungen und Momente eines absoluten Personifizierungsprozesses sind (im Sinne Günthers und teilweise Kuhns), welch letztere Vorstellung der Schellschen innig verwandt ist, sondern der Ertrag gleichsam und der Census eines unendlich fruchtbaren Geisteslebens, in welches auch nicht

der Schatten einer Verursachung, d. h. der Realbegründung von Dasein fallen darf.

Das Licht, das aus dem Begriff der Selbstverwirklichung auf das Geheimnis der Trinität fallen soll (S. 149), dürfte sich als ein Irrlicht erweisen, das denjenigen, der ihm nachgeht, in die Sümpfe subjektivistischer, idealistischer und theosophischer Irrtümer lockt. Es ist das Licht der Aufklärung, des Rationalismus, und zwar eines solchen, der, indem er die Kraft der Vernunft überschätzt, in Unvernunft verfällt, also eines irrationalen Rationalismus, wie derjenige Fichtes und Hegels ist. Das Licht, das Schell in das Geheimnis des göttlichen Wesens und Lebens einträgt, ist jenen Fensteröffnungen zu vergleichen, die in der Aufklärungsperiode in die ehrwürdigen altkirchlichen Bauten gebrochen wurden, um das geheimnisvolle Helldunkel durch die handgreifliche Deutlichkeit prosaischen Tageslichtes zu vertreiben.

Wie vom Begriff der Selbstursache auf die Trinität, so soll umgekehrt vom Geheimnis auf jenen Begriff Licht fallen. Das eine ist so falsch als das andere. Wenn nämlich Sch. auf den Einwand: wende man den Begriff der Ursache auf das göttliche Sein an, so verdanke dieses seine Existenz einer höheren Ursache, antwortet, die Wirkung sei in diesem Falle eins und dasselbe mit der Ursache, so widerspricht dem entschieden das Dogma; denn nach diesem sind Princip und Principiat (Vater und Sohn u. s. w.) — nach Schells Auffassung Ursache und Verursachtes — real voneinander verschieden. Von einer Bestätigung des Begriffs der Selbstursächlichkeit durch das Dogma kann demnach keine Rede sein.

Die Selbstursache Schells ist in anderer Wendung, wie schon angedeutet wurde, der Kuhnsche Gedanke eines Personifizierungsprozesses in Gott, mit dem Unterschiede, dafs Kuhn zugesteht, es impliciere ein solcher Prozefs ein absolutes Werden, weshalb er diesem Gedanken nur den Wert einer inadäquaten, analogischen Vorstellung zuschreibt, während Schell in Abrede zieht, dafs der Begriff der Selbstsetzung, Selbstursächlichkeit den Gedanken des Werdens einschliefse.

Der Gedanke eines göttlichen Naturprozesses enthält den Irrtum, an dem die Reformversuche und spekulativen, theosophischen Systeme Baaders, Günthers und Kuhns scheiterten. Der nämliche aber ist in Schells Annahme einer göttlichen Selbstverwirklichung und Selbstsetzung, eines Schaffens des göttlichen Seins durch eigene Thätigkeit enthalten. Dem Dogma ist dieser Gedanke fremd. Derselbe führt zu Bestimmungen, die dem

Dogma direkt widersprechen. Statt zu sagen: Pater generat, sed non generatur würde man den Satz aufstellen müssen: Pater generat, sed et generatur, d. h. die göttlichen Personen stehen im wechselseitigen Verhältnis des Verursachens und Verursachtseins. Wird dieses nicht mit deutlichen Worten gesagt, so doch in Ausdrücken und Wendungen einer sophistischen Dialektik, die mit Aalglätte gestattet, Behauptungen zu dementieren, welche im Hintergrunde stehen, aber zu offener Aussprache nicht gelangen.

Schell gegenüber erinnern wir an den Ausspruch eines neueren Autors, dessen Standpunkt und religiöse Ansichten wir sonst durchaus nicht teilen: „Gott ist einfach da, ohne weitere Ursache und Grund da. Er fragt nicht, woher bin ich? denn er weifs, dafs er eben schlechthin ist ... Man mag sich wenden und drehen, wie man will, man kommt nicht darum herum. Gott ist nicht Ursache seiner selbst, sondern er ist, wie er ist ... Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, er ist nicht gefragt worden, ob er sein wolle, er kann sich nicht aus dem Sein herausführen; er mufs in diesem Sinne sein. Aber es gibt auch ein heiliges Mufs. Man hat dies unbedingte, seiner selbst gewisse Sein daher stets als höchste Seligkeit gepriesen." (Baumann, Die Grundfrage der Religion. Stuttgart 1895.) Wir sind weit entfernt, an diesem Ausspruch jeden Ausdruck zu unterschreiben. Jenes selige Müssen, die mit Gottes Dasein und Wesen verbundene Notwendigkeit ist eben kein Müssen, kein Zwang. Was sie aber positiv ist, wissen wir ebensowenig zu sagen, als wir im stande sind, auf die Frage, was und wie Gott ist, eine positive Antwort zu geben. Wer das Wesen Gottes erkennen und begreifen würde, würde auch diese selige Notwendigkeit begreifen. Wir müssen uns eben Gott gegenüber mit dem Dafs begnügen und das Geheimnis des göttlichen Seins und Wesens achten. Gott wohnt eben im „unzugänglichen Lichte".

Vielleicht aber liegt es im apologetischen Interesse, statt der Thatsache, dem Bedürfnisse des modernen Geistes, der die That höher schätzt als Sein und Genufs (!), entgegenkommend, den Wert (eben der That) zu betonen? Wir bezweifeln es. Ein Wortführer des allermodernsten Geistes hält gerade den Glauben an die Gegensätze der Werte für eine höchst zweifelhafte Grundlage der Metaphysik. „Man darf nämlich zweifeln, erstens ob es Gegensätze überhaupt gibt, und zweitens, ob jene volkstümlichen Wertschätzungen und Wertgegenstände, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrundschätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven vielleicht

noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von unten hinauf, Froschperspektiven gleichsam.“ (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. S. 4.)

Schell ist von seinem Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung so eingenommen, dafs er sie in allen seinen Argumenten für dieselbe voraussetzt. So argumentiert er (S. 147 f.). „Wenn Gottes Thätigkeit nicht accidentell ist, dann ist sie eben konstitutiv und substantiell; wenn sie nicht auf anderes angewiesen ist, dann ist ihr Inhalt und Zweck eben der eigene Wesens- und Daseinsbestand. Sonst wäre sie inhaltlos und zwecklos oder auf die Welt des Endlichen angewiesen. Also ist Gottes Thätigkeit, sowie der Hervorgang der göttlichen Personen von konstitutiver, substantieller Bedeutung — weil in Gott nichts von accidenteller Bedeutung sein kann. Ein Drittes ist nicht denkbar. Also ist Gott die absolute Selbstverwirklichung oder causa sui.“ Das Sophisma liegt hier in der Zweideutigkeit der Worte: substantiell und konstitutiv, insbesondere des letzteren. Daraus, dafs die göttliche Thätigkeit nicht accidentell ist, folgt allerdings, dafs sie substantiell, wesenhaft und in diesem Sinne konstitutiv ist, keineswegs aber, dafs sie das Wesen hervorbringt, schafft, formell als Thätigkeit gegenüber dem Wesen fungiert. Wenn wir nämlich auch in diesem Falle von Thätigkeit reden, so ist diese unsere Ausdrucksweise eine analogische, weshalb die Theologen nicht vergessen, zu erinnern, dafs dasjenige, was objektiv real in Gott dem Begriffe Thätigkeit entspricht, nicht unter die Kategorie des Thuns im eigentlichen Sinne fällt. Freilich ist dabei anerkannt, dafs das Wesen Gottes überhaupt von uns nur analogisch erkannt werden kann. Daher die bekannte Unterscheidung, wornach wir zwar das Dasein, nicht aber das Wesen Gottes erkennen. Schell verfährt konsequent, wenn er diese Unterscheidung verwirft, setzt sich aber eben dadurch mit der gesamten theologischen Tradition in Widerspruch.

In der Anerkennung der Thatsache des göttlichen Daseins als Ergebnis des Gottesbeweises oder der Gottesbeweise liegt durchaus nichts Mechanisches oder irgendwie Ungereimtes. Kraft dieser Beweise steht eben für uns das Dasein Gottes als eine Thatsache fest, an der nicht zu rütteln und nichts zu ändern ist. Diese Thatsache als etwas Mechanisches, als ein „Wirklichkeitsklötzchen“ zu bezeichnen, hat keinen Sinn. Sie besteht nun einmal für uns, und uns bleibt nichts übrig, als die theoretischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen, die sich aus der Existenz einer ersten Ursache, der alle reinen Vollkommenheiten, Weisheit, Allmacht, Güte, Gerechtigkeit zukommen, ergeben.

Wie Gott dies alles ist, was als Wesen diesen Attributen zu Grunde liegt, entzieht sich unserer beschränkten, auf dem Kausalprincip und der Analogie sich aufbauenden Erkenntnis. Es ist daher etwas ganz anderes zu fragen, wie sich Gott selbst zu jener Thatsache verhält. Um diese Frage zu beantworten, müfste man einen Einblick in Gottes Wesen besitzen. Dieses Wesen aber bleibt für das diesseitige Erkennen ein Geheimnis, das Geheimnis der Geheimnisse. Wir wissen davon nur, was Gott selbst uns zu offenbaren geruhte, nämlich die Kommunikabilität und Kommunikation der Natur in drei Personen oder das Geheimnis der Trinität, das uns das absolut einfache und eine Wesen als im realen Besitz dreier im innigsten Wechselverhältnis stehender Personen manifestiert.

Sch. bezeichnet seinen Standpunkt richtig als einen „psychologischen" im Gegensatze zum ontologischen der Scholastik. Mit der gesamten neueren Philosophie glaubt er in unmittelbarer Erfahrung Fufs fassen zu sollen und betrachtet demgemäfs, da nur Gegenstände der inneren Erfahrung unmittelbar gewifs sein sollen, die Thätigkeit in Denken und Wollen als das Ursprüngliche; als das erste alles Begründende demnach eine absolute Thätigkeit, ein reines Denken und Wollen. Demgegenüber betonen wir mit dem hl. Thomas das esse subsistens als das Erste und Ursprünglichste. Alles ist Sein, entweder participiertes oder Selbstsein, Selbstseiendes. Damit wird aber weder das participierte Sein, noch das Selbstseiende als ein „Wirklichkeitsklötzchen" hingestellt. Das Selbstseiende schon aus dem Grunde nicht, weil es als reine Aktualität gedacht werden mufs, somit als absoluter Selbstgrund unendlicher Thätigkeit. Omne agit inquantum est actu; Schell hat die Bedeutung des Begriffs des actus (verschieden von actio, dem ποιεῖν) und des actus purus so wenig als irgend ein moderner Philosoph erfafst. Der „psychologische" Standpunkt führt notwendig zu einem Anthropomorphismus, dem nur der ontologische (metaphysische) zu entgehen vermag. Daher fordert Sch., um die Freiheit der Schöpfung zu wahren, dafs die göttliche Weisheit, Allmacht u. s. w. an Gottes eigener Inhaltsfülle sich bethätige, d. h. er macht Gott zu seinem eigenen Geschöpfe, womit aber eben die Schöpfung überflüssig, ja unmöglich würde, wie sich dies im weiteren noch deutlicher zeigen wird.

Der Begriff der causa sui soll unzweideutig den Versuch zurückweisen, das reale Sein der Existenz aus dem idealen Sein der Wesenheit abzuleiten (S. 155). Davon ist gerade das Gegenteil wahr. An einer späteren Stelle, auf die wir zurückkommen

(Band II), spricht Sch. selbst von einem Wahrheitsmoment des Anselmschen Arguments und gibt damit nicht undeutlich zu verstehen, was das tiefste treibende Motiv seiner Spekulation ist, nämlich die Existenz des Vollkommenen kraft seines idealen Wertes oder die allein wertvolle und berechtigte Existenz des Ideals. D. h. die Existenz des Vollkommenen ist ein Vernunftpostulat; wir müssen es denken, also existiert es. Von unserem Standpunkt dagegen ist das Dasein des Vollkommenen eine auf Grund anderweitiger Thatsachen — der Existenz des Endlichen, Zufälligen erschlossene Thatsache, die wir anerkennen müssen, mag sie als wert oder unwert (wie etwa den Pessimisten, einem Hartmann u. s. w.) erscheinen. Das „Urerste" ist uns persönlich nicht wegen des „Wertes" der Persönlichkeit, sondern weil das Erste actus, actus purus, also Geist und persönlich ist.

Über die Behauptung (S. 157), Thätigkeit sei der vollere Begriff, haben wir uns bereits ausgesprochen. Es könnte übrigens scheinen, als ob der Streit nur ein Wortstreit sei; denn Sch. scheint dasselbe wie wir sagen zu wollen, Gott sei wesenhaft thätig, substantielle Thätigkeit. Doch dem ist nicht so; er erklärt nämlich: „wir müssen uns eben die Wirklichkeit in einer gewissen Ordnung zurechtlegen", also die Thätigkeit als wesensetzend zuerst denken. Auch wir nehmen diese Notwendigkeit der Reflexion für uns in Anspruch, sagen aber umgekehrt: bei solcher Zurechtlegung (die Gott gegenüber nur analogische Geltung hat), ist das Sein als erstes zu setzen; denn nur ein Seiendes, Wirkliches ist thätig. Deutlich spricht Sch. jenen Gedanken des Anselmschen Argumentes aus, wenn er sagt, er stimme jenen Theologen zu, die das Vollkommene der Existenz innerlich wert erklären, er füge aber hinzu, die Vollkommenheit des persönlichen Geistes weise auch die Kräfte auf, wodurch sie sich selbst ewig vollzieht (S. 164). Der Irrtum des ontologischen Arguments ist hier gesteigert; denn dieses schliefst nur von der Vollkommenheit auf die Existenz; Sch. aber läfst das Vollkommene sich selbst die Existenz geben. Aber entweder liegt schon in der „Kraft" die Existenz, oder diese Kraft als Grund der Existenz ist Wesen, das sich in die Existenz, richtiger in die Existenzen einführt (wie bei Schelling). Noch genauer entspricht dem Schellschen Gedanken das Grundprincip v. Hartmanns, der ein ideales Denken durch einen hypostasierten Willen verwirklicht werden läfst.

Schell beanstandet die Lehre, dafs das (metaphysische) Wesen Gottes die Existenz sei (sum qui sum); die Existenz, meint er,

verhalte sich gleichmäfsig zu allen Abstufungen von Reichtum und Besitz (S. 167). Dem ist nicht so. Die Existenz ist in allem der letzte und höchste Akt. Ein existierender Grashalm überragt an Bedeutung und Wert die herrlichste, aber nur gedachte Palme. Die Unvollkommenheit der endlichen Existenzen liegt nur in der Beschränkung der Wesenheiten, in welche sie aufgenommen sind. Eine Existenz, die durch keine Wesenheit beschränkt ist, ist demnach Fülle des Seins und der Vollkommenheit. Man lasse sich nicht durch den abstrakten Begriff „Existenz“ täuschen, der scheinbar in ganz gleicher Weise mit den verschiedensten Wesenheiten verbunden wird. Die Existenz wird mit den Wesenheiten multipliziert und modifiziert, und ist wie das Sein ein *πολλαχῶς λεγόμενον*. Und was ist das Seiende (ens) anderes, als eine essentia cui competit esse, das schlechthin Seiende aber das schrankenlose esse selbst?

Gegen den Vorwurf (S. 172), dafs nicht nur Ungläubige, sondern auch Gläubige trotz allen Widerspruchs des Dogmas die Welt als den eigentlichen Lebensinhalt Gottes ansehen, müfste die Gläubigen schon der Glaube an die Trinität, an das trinitarische Liebesleben Gottes schützen, abgesehen davon, dafs selbst die Vernunft in der Selbsterkenntnis Gottes, in der Vollkommenheit seines Wesens einen unendlichen Lebensinhalt anerkennen mufs. Der Theologe soll auf die Frage, was Gott vor (!?) der Weltschöpfung gethan, keine rechte Antwort haben. Sch. glaubt sie in der „Verwirklichung“ seiner Vollkommenheiten zu besitzen. Als ob Gott, wie das Fichtesche Ich, einer Beschäftigung bedürfte und deshalb ewig an seinem eigenen Wesen spinnen und weben müfste! Und das wäre eine Gottes würdige Vorstellung? Sollen wir aufs neue erinnern, dafs Gottes Leben geheimnisvoll und einer adäquaten „Auseinanderlegung“ für den endlichen Verstand nicht fähig ist.

Wie Sch. dazu kommt, zu behaupten: Gott, als That gefafst, schliefse den Gedanken an eine Entwicklungsbedürftigkeit aus, ist schwer begreiflich. Eine That, die das Wesen entfaltet, schafft, verwirklicht, bedarf der Entwicklung und ist Entwicklung; in gewissem Sinne allerdings eine nur scheinbare; denn wo Ursache und Wirkung identisch sind, da ist reine abstrakte Identität, das Ich = Ich Fichtes, das A = A oder logische Sein Hegels. „Das reine Wesen im Unterschied von der reinen That wäre die reine Materie oder das rein gegenständliche Sein“ (S. 177). Durchaus nicht! Das erste Sein ist aktualstes, bestimmtestes, intellegibles, intellektuales Sein, also durchaus verschieden von der Materie. Dagegen die reine That, die Wesen,

Bestimmung schafft, ist eine abstrakte Identität, die der Unterscheidung, der Entfaltung, Entwicklung bedarf. Wie sie dazu kommt, bleibt bei Schell allerdings völlig im Dunkeln.

Nicht ein ruhendes, totes Sein, wie Sch. (S. 178) der Scholastik unterstellt, sondern ein absolut thätiges, weil aktuales, geistiges Sein (agere sequitur esse) ist das erste Sein. Der unbewegte Beweger des Aristoteles und des hl. Thomas ist nicht das reine Sein in dem von Sch. insinuierten Sinne, sondern schlechthin selbstthätiges Sein, das nicht nur als Zweck, sondern (auch bei Aristot., wie nachweisbar) mit unendlicher Kraft bewegt. Lob und Tadel, die der Vf. an jenen Begriff des Aristot. knüpft, sind daher gleich unangebracht, und die Phrase: „Andere finden keine solchen Schwierigkeiten, denn sie philosophieren mit Worten, mit Schulausdrücken, mit den Denkmünzen früherer Gedanken“ lassen uns ungerührt. Sollen wir mit seinen aus Fichte-Hegelscher Münzstätte entnommenen, zwar blinkenden, aber unechten und in der katholischen Theologie zur Zeit noch ungangbaren Prägungen philosophieren?

Sch. sagt uns, von seiten der Neuscholastik habe man den Vorwurf gegen den Begriff der Selbstwirklichkeit erhoben, er bedeute den äufsersten Idealismus und ziehe die Gottheit in die zeitliche Entwicklung herab (S. 184). Früher zählte Sch. sich selbst den Neuscholastikern zu; es ist indes gut, dafs er dies Verhältnis selbst aufklärt. Übrigens wurde der Vorwurf nicht gegen den Begriff der „Selbstwirklichkeit“, sondern gegen den der „Selbstverwirklichung“, des Sichselbsterschaffens (ein Ausdruck, den der Vf. neuerdings absichtlich zu vermeiden scheint) erhoben. Gegen diesen Begriff nun müssen wir zu unserem Bedauern den doppelten Vorwurf aufrecht erhalten. Der Vorwurf des Idealismus kann Sch. nicht erspart werden, so lange er 1. Accidenzen, wie Denk- und Willensthätigkeiten (nach Fichtes und Schopenhauer-Hartmanns Vorgang) hypostasiert; 2. das formale Sein der Geschöpfe in ihr Gedacht- und Gewolltsein durch die erste Ursache setzt. Überdies löst Sch. den Stoff in Kraft auf und erklärt den Willen als alleinige Kraft und Ursache. Kann man den Idealismus bestimmter aussprechen, als dies (S. 208) in folgenden Worten geschieht: „Es ist wahr, diese Begriffe, Stoff und Kraft, Gesetz und Zweck, Sache und Ursache sind, losgerissen vom Geiste, allerdings nichts als Unhaltbares, Gespensterhaftes, Bruchstücke, Unverständlichkeiten: sie sind nur verständlich im Zusammenhang und in der Ergänzung durch den denkenden und wollenden Geist, als die objektive Seite des Gedachten im Gedanken, des Gewollten

im Wollen,[1] als der objektive Inhalt und Ausflufs des Gedankens und Willens"? Was aber den Vorwurf betrifft, in Schells Ansicht gestalten sich die Geschöpfe zu Denk- und Willensakten Gottes, so steht Sch. allerdings vor der Alternative: den Geschöpfen entweder ausschliefslich ein „objektives" Sein als immanenten Terminis des göttlichen Denkens und Wollens zuzuschreiben, d. h. ihnen alle Realität abzusprechen, oder, falls ihnen doch eine solche zukommen soll, sie mit Hartmann als göttliche Denk- und Willensakte aufzufassen. Entweder — oder! Auf seinem Standpunkt gibt es kein Drittes. Dazu kommt, dafs die Vielheit der nach Sch. nicht blofs von dem, sondern in dem göttlichen Willen gesetzten Dinge eine reale Beziehung zur Einheit dieses Willens involviert; d. h. der eine Wille differenziiert sich in ebensoviele Willensakte, als Dinge in ihm gesetzt sind.

Indem Sch. dem Begriff des thätigen Aktus den der ruhenden Vollkommenheit unterschiebt, gelangt er zur Frage: Wie kommt Gott von der ruhenden Existenz zur Thätigkeit, zum Denken und Wollen? Dies sei eine ganz andere Ähnlichkeit mit dem verzweifelten Problem, wie man sich selbst am Schopfe aus dem Sumpf ziehe (S. 181). Doch nicht! Im thomistischen Sinne ist das erste Sein Thätigkeit, Denken und Wollen — ohne Übergang, und ist dies als actus purus, als absolute Bestimmtheit, als schlechthin intellegibel, immateriell und intellektual — Thätigkeit durch sich selbst und wesenhaft. Dagegen wie kommt das reine Denken (das überdies erst durch den Willen zur Wirklichkeit gebracht werden soll), zur Selbstbestimmung, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung als absolute Vollkommenheit?

Wir lesen S. 183: „Die Dinge sind deshalb nicht Erkenntnis- und Willensakte Gottes; der Denk- und Willensakt bleibt immer im ursächlichen Geist, wenn er auch das von ihm Gedachte und Gewollte aufser sich verwirklicht." Wie stimmt dies zu der obigen und zu zahlreichen anderen Äufserungen, wornach die Wirkung in der Ursache sein soll und dies vor allem von dem erkennend und wollend Verursachten gelte? (S. 131.) Und soll nicht das Aufsergottsein des Geschaffenen ein blofser Schatten des Gedankens und Willens, also etwas Nichtiges sein? Und haben denn nicht die Körper ein blofs objektives Sein, sind formell nur, sofern sie erkannt und gewollt sind? Endlich wie steht es mit dem Stoffe, der doch eigentlich Kraft, wie mit der Kraft, die doch eigentlich nur Wille sein soll?

Entwicklung (S. 184) wird in Gott eingetragen, wenn er als Thätigkeit begriffen wird, die sein Wesen und Sein ent-

[1] Von mir unterstrichen.



faltet, schafft, verwirklicht. Man verweise uns nicht auf die Ausdrücke Prozefs, Prozessionen, die von den notionalen, trinitarischen Beziehungen in Gott gebraucht werden; diese sind solche von Akt zu Akt, wie ja auch Sch. wenigstens dem Wortlaute nach annimmt, jedoch im Widerspruch mit der Annahme einer Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung. Die Forderung aber, statt des Ausdrucks: Ursächlichkeit für die innergöttlichen Wechselverhältnisse ein anderes Wort anzugeben (S. 185), weisen wir zurück. Die passenden Ausdrücke sind längst gefunden und von der Kirche und den Theologen sanktioniert.

Gegen die Schellsche Annahme von durch die Vernunft erkennbaren realen Beziehungen in Gott haben wir den Vorwurf erhoben, sie löse das Geheimnis auf, indem die Vernunft den wesentlichsten Gedanken desselben vorwegnehme. Was die Offenbarung hinzubringe, sei dann nur mehr die Erkenntnis, dafs die Relationen Personen seien. Dagegen erinnert Sch., die Erkenntnis, dafs in Gott unbeschadet der Einheit und Gleichheit des Wesens drei göttliche Personen seien, bilde den Hauptbegriff des Geheimnisses (S. 186). Hierauf erwidern wir: Wenn die Vernunft reale gegensätzliche Beziehungen als notwendig in Gott zu erkennen vermag, so wird sie auch schliefsen müssen, dafs diese realen Beziehungen „Subsistenzen" seien, Subsistenzen einer intellektuellen Natur, also Personen. Was bleibt da vom Geheimnis noch übrig?

Eine etwas eingehendere Erwiderung zu geben, sind wir genötigt auf die Äufserung, dafs wir blofs „aus Feindschaft gegen neue Gedanken und Auffassungen" den Einwand erhoben, durch die Selbstursächlichkeit werde zeitliche Entwicklung in Gott eingetragen (S. 184). Wir konstatieren zunächst, dafs also jener Gedanke neu ist oder neu sein soll. Gesetzt nun, er sei neu, so bekämpfen wir ihn nicht, weil er neu, sondern weil er falsch ist. Übrigens ist Vorsicht neuen Gedanken gegenüber besonders für den Theologen immer angezeigt. Wenn nämlich selbst in Kultus und Liturgie das Wort gilt: Nihil innovetur; nisi quod traditum est, so wird jede Neuerung, wo es sich um das Dogma, ja um ein Grunddogma handelt, der schärfsten Prüfung unterworfen werden müssen. Diese Prüfung aber fällt für die neueste spekulative Errungenschaft nicht günstig aus. Dieses Ursein, das sich selbst erschafft, seine eigene Wesensbestimmtheit ersinnt (was Weisheit ist) und wollend verwirklicht (was man Güte, Heiligkeit und Vollkommenheit nennt), diesen Nihilismus des Daseins und der Methode, die „gleichsam" vom Nichts ausgeht, um aus dem Nichts das Sein zu konstruieren, diese Körperwelt,

die an sich nichtig ist, der Schatten eines ursprünglich wesenlosen Denkens und Wollens, diesen Geist, dessen Zweck die Idealisierung einer im innersten Grunde nichtigen Wirklichkeit sein soll, diese Trinität, die alle dogmatischen Bestimmungen in ihr Gegenteil verkehrt und Vater und Sohn vom hl. Geiste ausgehen und verwirklicht werden läfst: nehmen wir alle diese „Neuheiten“ zusammen, so möchten wir mit Horaz ausrufen: horum semper ego optarim pauperrimus esse — novorum und auch malorum. Wir wollen davon nichts wissen!

Neu ist an diesen Lehren die Einführung in die Theologie; denn an sich sind sie nicht neu. Sie stammen aus den Systemfabriken der Fichte, Schelling, Hegel und enthalten nach Baaders, Günthers, Kuhns Vorgang einen erneuten Versuch, den Bedürfnissen des Zeitgeistes gemäfs die Theologie umzugestalten. Merkwürdigerweise berührt sich die Schellsche Auffassung des Willens als der allein wahrhaften Kraft und der Ursache alles Daseins und Wirkens mit einem Schriftsteller, der sich zu den Theologen in das feindseligste Verhältnis stellt, mit Nietzsche. Dieser ist geneigt, als Grundprincip den Willen anzunehmen, allerdings nicht den der Heiligkeit, sondern den Willen der Macht, und wirft die Frage auf, ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig ist, eben Willenskraft, Willenswirkung ist (Jenseits von Gut und Böse. S. 51).

Der Gedanke einer ursprünglichen That ist auf dem Boden der idealistischen Spekulation entsprossen und hat auch nur auf diesem Boden einen Sinn. Nehmen wir eine Denkthätigkeit, die ihren Inhalt erst gewinnen soll, so ist diese That an und für sich reine Identität, wie Fichte und Hegel sie an die Spitze ihrer Systeme gestellt. Als solche hat sie in sich nicht den geringsten Grund von Selbstgestaltung und Selbstentfaltung. Die genannten Philosophen sehen sich daher um eine Triebkraft, ein Vehikel um, die reine absolute Thätigkeit zu einer konkreten, inhaltsvollen zu gestalten, Fichte durch die Selbstbeschränkung des Ich, das Nichtich, Hegel durch die der logischen Idee immanente Negativität: womit allerdings der Inhalt jener Urthat zu etwas Endlichem wird. Die Absicht aber ist trotzdem, die Selbstverwirklichung des Unendlichen zu konstruieren, also dieselbe wie bei Schell, nur in konsequenterer Durchführung.

Zur nämlichen Konsequenz gelangen wir, wenn wir die ursprüngliche Thätigkeit als Prozefs der Subjektobjektivierung fassen. Die ursprüngliche Thätigkeit wird dadurch zur konkreten Denkthätigkeit, dafs sie sich zum Objekt macht, d. h. gewissermafsen entäufsert, (wie denn auch nach Sch. die Natur, die Materie

blofses Objekt ist), um sich als Subjektobjekt, d. h. als konkreten Geist zu setzen. Wir brauchen kaum zu beweisen, dafs diese Spekulationen auf theistischem Boden keine Berechtigung haben; sie müfsten indes notwendig mitverpflanzt werden, wenn die Urthat Schells Aufnahme in die Theologie erhalten sollte.

Zu dem Einflufs von Fichte und Hegel gesellt sich der von Schopenhauer-Hartmann. Schells optimistisch-theistischer Theletismus verhält sich nämlich zu Schopenhauer-Hartmann, wie der Günther-Kuhnsche spekulativ-theistische Rationalismus zu den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels. Die genannten Theologen entnehmen diesen Systemen die Idee des Subjekt-Objekts, suchen sie aber in einer dem theistischen Gottesbegriff entsprechenden Weise zu gestalten, indem sie die Bewegung in Gott als eine rein immanente, unvermittelt durch die Welt und dieser begrifflich und sachlich vorhergehend, auffassen. In ähnlicher Weise geht Schell von einem subsistierenden Willen aus, wie Hartmann, betrachtet ihn aber als einen Willen der Vollkommenheit, nicht als unselige Sucht, in welche die Idee nur eingeht, um sie zu überlisten. Gleichwie aber Günthers und Kuhns Versuche am Dogma scheiterten, so wird dies auch mit Schells ins Theistische umgestaltetem Pantheletismus geschehen; denn ein sich verwirklichender Wille ist ebenso absurd, als ein durch Objektivierung als Geist sich setzendes ursprüngliches Denken.

In der vierten Abhandlung (System der Gottesbeweise) vernehmen wir (S. 203): „Zunächst ist uns nur die Innenwelt unseres Bewufstseins gegeben." Die peinliche Frage aber, wie wir von dieser Innenwelt zur Aufsenwelt gelangen, soll das Kausalprincip beantworten. Wir fürchten, dafs diese „Brücke" als Fata Morgana sich erweisen werde. Vielmehr das erste, was wir erkennen, ist die Aufsenwelt, dem Zeugnis des Bewufstseins selbst zufolge.

„Man macht es der antik-scholastischen Weltanschauung zum Vorwurf, dafs sie die Dinge nach Analogie des eigenen bewufstwillkürlichen Wesens und Wirkens betrachtet und aufgefafst habe. — Es ist in der That voreilig, in die Naturwesen, Naturvorgänge . . . eine denkende und wollende Seele oder einen persönlichen Geist hineinzulegen. Die moderne Wissenschaft überwand diese Naivität" (S. 207). Wie sollen wir dies verstehen? Spricht hier der Materialismus oder der Verfasser? Haben denn Aristoteles und die Scholastik eine denkende und wollende Seele in die Naturvorgänge hineingelegt?

„Die thatsächliche oder objektive Schönheit und Durchsichtigkeit der Geschöpfe liegt in ihrer Geschöpflichkeit, sie werden

klar und durchsichtig als Gebilde der ewigen Kunst, als Bilder des ewigen Weltendenkers“ (S. 218). Als Bilder oder Abbilder? Bilder sind und bleiben im denkenden Geiste. Gilt dies von den thatsächlichen, wirklichen Dingen?

„Gottes Wort ist die denkende Entfaltung der unendlichen, wie der endlichen Vollkommenheit ... der hl. Geist ist der heilige und selige Vollzug der so im Gedankenbild entworfenen Vollkommenheit“ (S. 220). Fürwahr? und dies soll der Sinn des Geheimnisses der Trinität sein? Sind denn aber diese Vorgänge nicht solche im Wesen Gottes, erkennbar mittels des Begriffs der Selbstursache, eines sich selbstthätig entfaltenden Denkens und verwirklichenden Wollens? Der Hartmannsche Wille, in den die Idee sich eingibt? Allerdings bei Sch. eine Idee und ein Wille der Vollkommenheit, wie es wenigstens das religiöse Gefühl verlangt, auf das Sch. einen besonderen Beweis für Gottes Dasein aufzubauen sucht.

Wie zu erwarten, soll die absolute Persönlichkeit in der ewigen Selbstursächlichkeit liegen (S. 224). Demzufolge wäre auch das absolute Ich Fichtes und der logische Begriff Hegels Persönlichkeit! Persönlichkeit sei „die geeignete Form, den Gegensatz von Wesen und Dasein, von Natur und Geist“ u. s. w. in einer höheren Einheit zu überwinden (S. 228). Gott steht indes über den Gegensätzen; in ihm sind deshalb keine Gegensätze zu versöhnen. Die „Einheit der Gegensätze“ war von jeher ein charakteristisches Merkmal monistischer Geistesrichtung. Der Theismus (?) „erkennt das Wesen des Geistes in der Innerlichkeit des Denkens und Wollens, dagegen das Wesen des Körpers in dem Gedacht- und Gewolltsein des Werdens und Wirkens: der Körper wird und wirkt, gestaltet und drängt in der Kraft des geistigen Gestaltens“ (S. 232), d. h. in Wahrheit wirkt nur der Geist, der Wille. Wir werden im weiteren diesen occasionalistischen Theletismus bestätigt finden. Mit der thomistischen Lehre, daſs alle Geschöpfe nur wie Instrumente der causa prima wirken, hat die Auffassung Schells nichts gemein; denn der hl. Thomas ist weit entfernt davon, in dieses Verhältnis das Wesen der Geschöpfe zu setzen.

„Persönlichkeit ist formell Sache der selbstbestimmenden That und demzufolge der Grundcharakter des selbstursächlichen und absoluten Wesens.“ Ist schon der Begriff der Persönlichkeit als Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung (Günther, Kuhn) theologisch unzureichend, so gilt dies vom Begriff einer wesenschaffenden Denk- und Willensthat umsomehr, da sie selbst den Geistbegriff ins Absurde verzerrt. Persönlichkeit wird, wie es

scheint, dem Ich, dem Geiste begrifflich gleichgesetzt, dem Ich, das fähig ist, „die ganze Unendlichkeit des Schöpfers in sich aufzunehmen“ (S. 241).

Einen weiteren Einblick in die neue Trinitätslehre gewährt die Äufserung: „Wie der senkrechte Kreuzesstamm den wagrechten trägt, so verwirklicht die absolute Persönlichkeit das unendliche Allwesen, durch die Liebe und Innigkeit der Spiration thatsächlich vollbringend, was in der Weisheitsthat der Generation inhaltlich entfaltet wird“ (S. 249), d. h. doch deutlich: die Geistigkeit Gottes ist die Wirkung der trinitarischen Personen, das Wesen ein Produkt der letzteren!! Wenn diese Lehre theologisch zulässig ist, dann verzichten wir darauf, Theologe zu heifsen!

Die gerühmte Denkthat ist (wie die Hartmannsche Idee) an sich kraftlos, wesenlos, rein ideal; denn „der Wille ist die Kraft des Denkens, wie der Gedanke das innere Licht des Willens“ (a. a. O.). Begreiflich! Da es nur eine wahre Ursache geben soll, den Willen, alles Sein aber verursacht ist, also auch das des Denkens. Lehrt Hartmann anders?

Nach S. 253 ist es die Seele, die „die Natur zur Sinnlichkeit verklärt“. Später vernehmen wir, dafs die Seele die Natur mit Licht und Farbe „überkleidet“. — Ein Beispiel merkwürdiger Exegese bietet S. 257: Gott ist Licht, d. i. Selbstursache (1. Joh. 1, 5). — Die Antwort auf die Frage: was ist Denken, Denken des Urwesens? gibt uns S. 258: „Das Urwesen ist insofern Erkenntnis, als es Gedanke ist: denkende Gestaltung der eigenen Wahrheit und Wirklichkeit. Denken ist Gestalten, Ersinnen (!), Weisheit.“

„Alles Endliche ist in Gott . . . wie ein Denkgebilde im Denkenden und wie das Gewollte im Wollenden enthalten ist“ (S. 263). Wir vernahmen schon früher, dafs die Wirkung in der Ursache ist und dafs dieses Innesein besonders vom Wirken des Willens gelte. Ein solches Innesein aber ist ein ideales und begründet durchaus kein reales Sein, sondern nur ein „objektives“, im Erkennen durch das Bild, im Wollen durch den Zug, die Hinbewegung zum Gewollten. Und eine solche Auffassung des endlichen Seins wäre keine idealistische?!

Wäre Gott (so wird uns S. 279 versichert) „nur eine ewige Thatsache . . . dann allerdings wäre Gottes Seligkeit kaum annehmbar.“ Also wäre Hartmann im Recht unter jener Voraussetzung. Zu solchem Zugeständnis gelangt man, wenn man statt in der Erkenntnis Gottes mit dem „Dafs“ zufrieden zu sein, das Was und Wie ergründen will. Gewifs ist (für uns) Gott eine

Thatsache, an der sich der Pessimismus den Kopf einrennen mag, die er aber nicht wegzuschaffen vermag, während er mit Schells „Urthat“ leichten Kaufs fertig werden dürfte.

Nach S. 288 ist das thatsächliche Eintreten der Bedingung einer thatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe weder eine Offenbarung, noch ein kirchlicher Glaubenssatz. Wie verhält es sich aber dann mit dem ewigen Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist? Der von Hartmann gegen das Christentum erhobene Vorwurf des Monosatanismus sei schon deshalb unberechtigt, weil auch ohne „übernatürliche Vollendung büfsender und reumütiger Geister deren natürlicher und sittlicher Zustand durchaus frei werden könnte von der Qual positiven Schmerzes.“ Wie steht es aber mit dem Wurm, der nie stirbt? Gibt es also nach dem Tode noch eine sittliche Umkehr? Und wie steht es mit dem Verhalten der Kirche zu gewissen Lehren der Pelagianer? — Wie uns scheint, beurteilt Schell unsere Pessimisten zu günstig. Ihre Einwendungen sind nicht der Ausflufs eines feineren sittlichen Gefühls, sondern der weltschmerzliche Trotz einer titanisch-faustisch-byronschen Stimmung, also selbst eine Folge des so zu sagen empfindsamen Satanismus, der Weltschmerzseuche, der Signatur einer der Religion entfremdeten, sittlich entnervten Gesellschaft.

Das Problem der göttlichen Freiheit im Schaffen der Welt soll im Begriffe der Selbstursache gelöst sein. „Mufs das Wesen als Grundbedingung der That vorangehen, dann mufs auch die Freiheit früher sein als die Freiheitsthat, d. h. als die Aufhebung der Freiheit durch die freie Selbstbestimmung. Ist aber das Wesen Gottes eben in seiner That enthalten, so ist auch Gottes Freiheit in seiner freien Selbstentscheidung aufgehoben und demnach nicht als vorangehender Zustand oder Vorbedingung zu denken“ (S. 299). Es ist falsch, dafs die Freiheit durch die Freiheitsthat aufgehoben werde, da sie sich ja vielmehr durch die Freiheitsthat bezeugt, bethätigt. Die Wurzel der Freiheit aber ist Notwendigkeit, im menschlichen Willen die Notwendigkeit, womit das Endziel gewollt wird, in Gott die selige Notwendigkeit, womit er sich selbst als das unendliche Gut will, zu dem sich alles andere indifferent, zufällig verhält, weshalb es auch von Gott frei, ohne jegliche Notwendigkeit gewollt wird. Dagegen könnte ein Wille, der der Verwirklichung bedarf, nicht frei sein, nicht frei Endliches schaffen, da ein zu verwirklichendes, zu schaffendes Gut zwar nur ein endliches sein, aber als das eigene, erste und ursprüngliche Gut unmöglich freie Hervorbringung sein könnte.

„Das Böse (so heifst es S. 302) ist als Form und Durchgangsstufe des Endlichen . . . vollkommen verständlich, aber auch nicht anders erklärbar.“ Das Böse ist verständlich als Abfall geschöpflicher Freiheit. In einer Anschauung aber, die konsequent keine andere Kausalität als den göttlichen Willen anerkennen kann, ist es absolut unverständlich.

Was S. 317 über die eigentümliche Vernachlässigung, welche Gott der hl. Geist im Gebetsleben erfährt, gesagt wird, klingt fast wie eine Anklage gegen die Kirche, ja gegen die Offenbarung selbst, die den hl. Geist unter dem Symbol der Taube zeigt: „Sogar das Christentum liefert den Beweis, wie der Mangel einer anschaulichen Vorstellung und eines persönlichen Sinnbildes den persönlichen Gebetsverkehr erschwert und für viele fast ganz in Wegfall bringt.“ „Die tierische Vogelgestalt läfst im Gesicht keinen geistigen Ausdruck zu, der zum Herzen spricht: durch die Ungleichartigkeit der bildlichen Darstellung wird die dogmatische Gleichwesentlichkeit des hl. Geistes fast unwirksam gemacht.“ Eine eigentümliche Probe theologischer Apologetik! Erinnern wir uns, dafs nach Schell der hl. Geist eigentliches Princip aller Wirklichkeit in Gott, also im Grunde die erste Person ist, so finden wir seine übrigens grundlose Klage über „Vernachlässigung“ einigermafsen begreiflich.

Von unglaublicher Naivität erscheint folgender Ausspruch: „Der Selbstwirkliche (will sagen: Sichselbstverwirklichende) kann unmöglich etwas anderes als die reinste und ewige Vollkommenheit sein, da er ja selbst der Ursprung seines Daseins und Wesens ist und ohne die Annahme eines unbegreiflichen Widersinns unmöglich wollen kann, dafs er etwas anderes als die selbstgenügende Vollkommenheit sei, oder dafs er erst später einmal vollkommen, gut und selig werde“ (S. 335). Es fehlt nur noch, dafs man sich die „Urthat“ darüber, wie sie beschaffen sein wolle, deliberierend und beschlufsfassend denke.

Gegen den Darwinschen Entwicklungsbegriff (streng genommen kennt Darwin diesen Begriff nicht), der einer unwillkürlichen Neigung der Seele entsprechen soll (?), wird geltend gemacht, dafs das Urwesen und „Allwesen“ (!) der Entwicklung unfähig, weil über dem Gegensatz von Sein und Wirken u. s. w. erhaben sei. Kann das Schell von seinem Standpunkt sagen? Nein! Wenn das Sein aus der Thätigkeit zu erklären ist (S. 339), wenn eine Urthat das Sein entfaltet, verwirklicht, so ist dies eben Entwicklung, Werden, mag man hundertmal das Gegenteil versichern.

Keine besondere Überraschung vermag uns nunmehr die Versicherung zu bereiten, der pantheistische Begriff der Entwicklung habe kein Recht mehr, zu bestehen, seitdem im Begriff der Selbstursächlichkeit der Vorzug der Entwicklung und der der Unveränderlichkeit vereint seien (S. 343). Also der Herakles des Pantheismus mit seiner eigenen Keule totgeschlagen! Aber auch Hegel kann sich rühmen, im ewigen Prozefs, im dialektischen Umschlag der abstrakten zur konkreten Idee und dem Rückschlag dieser in jene, in dem Spiel des Werdens, das die Identität mit sich selbst treibt, den Vorzug der Entwicklung mit der Unveränderlichkeit vereint zu haben. Umgekehrt mag sich aber auch Sch. mit Hegel des — Widerspruchs rühmen (?), der in der Vereinigung der Entwicklung mit der Unveränderlichkeit liegt. Wo Ursache und Wirkung sich finden, ist ein anderes die Wirkung; andererseits aber soll doch das Verursachte dasselbe sein wie die Ursache; alsdann ist aber kein Verursachen mehr vorhanden. Im Grunde wird in Schells System wie in der modernen Philosophie seit Malebranche das Kausalprincip auf die Identität, die Formel A-A zurückgeführt. Diese Bemerkung wird durch den Eindruck, den die Darstellung Schells, in ihrer Gesamtheit genommen, hervorbringt, bestätigt. Derselbe Autor, der die Ursache und Verursachung immer und überall im Munde führt, hebt im Grunde diesen Begriff und das Kausalprincip vollständig auf. Eigentliche Ursache ist nach ihm nur der Geist; Körper und Stoff sind im Grunde wesenlose Phänomene. Damit sind alle zweiten Ursachen, soweit sie Körper sind, eliminiert. Wie verhält es sich nun mit dem Wirken des Geistes? Der endliche Geist denkt und will, findet aber den Inhalt seines Denkens und Wollens vor und sich selbst als durch und in einem höheren Denken und Wollen gesetzt; er wirkt also in der That nichts, denn Objekt seines Wirkens soll eben das Sein und Wesen sein; dieses aber ist ihm gegeben, also nicht sein Werk; er erlebt es, d. h. es entfaltet sich als Wirkung eines Ur- und Allgeistes vor ihm, er bewirkt es also nicht. Weiterhin: Alle Geschöpfe, Geist und Stoff (Körper) haben formell ein Sein nur, sofern sie in einem absoluten Denken gedacht und im absoluten Willen verwirklicht sind. Auch aus diesem Grunde kann ihnen, weil kein eigenes Sein, auch kein eigenes Wirken, Kausalität zukommen. Aber auch dem absoluten Geist kommt im Grunde Kausalität nicht zu, nicht seinem Denken; denn dieses erhält erst durch den Willen Wirklichkeit, Existenz. Aber auch der Wille kausiert nicht: nicht sich selbst; denn er soll ja Princip aller Verwirklichung sein;

soll es sein, aber im Grunde verwirklicht auch der absolute Wille nichts, da ja, was er will, in ihm selbst als Objekt und Terminus gesetzt ist. Alle Wirklichkeit reduziert sich somit auf einen Willen, der einen doppelten idealen Inhalt hat, einen ursprünglichen Inhalt absoluter Vollkommenheit und einen sekundären, abgeleiteten, endlichen, wovon jener dem Unendlichen wesentlich, dieser zufällig ist. So steht es um die Kausalität in Schells System. Zudem wird das Kausalprincip als Glaubenssache erklärt (S. 175 f.), womit auch unsere Überzeugung von der Wirklichkeit einer Welt aufser uns, die auf der Anwendung jenes Princips beruhen soll, zur Glaubenssache wird.

Wenden wir uns zum Begriff der „Entwicklung" zurück, so wird, falls man mit demselben im „Urwesen" Ernst macht, dieses in das Werden hineingezogen; soll aber doch die Entwicklung ohne Werden sein, so geht dieser Begriff, „der eigentliche deutsche Fund und Wurf im grofsen Reich philosophischer Formeln" (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, S. 202) wieder verloren. Entwicklung ist nur im Endlichen. Gott ist actus purus und daher reine Thätigkeit in ewiger Vollendung, nicht Selbstentfaltung, nicht Selbstverwirklichung.

Der zweite Band enthält in acht Abhandlungen die „Beweisführung". Der kosmologische Gottesbeweis wird aus der Zufälligkeit und Ursächlichkeit der Welt geführt (1. u. 2. Abhandl.). An die Stelle des teleologischen Beweises tritt in der 3. u. 4. Abhandl. der nomologische und der aus der Zielstrebigkeit der Welt, womit sich die Zurückweisung der materialistischen und monistischen (pantheistischen) Erklärungsversuche der Gesetzmäfsigkeit verbindet. Hierauf folgen ein „ideologischer" und „noetischer" (5. u. 6. Abh.), auf diese ein sittlicher und religiöser Gottesbeweis. Alle diese Beweise sind durchsäuert von dem Begriffe der Selbstursache und verlieren deshalb für uns an Wert und Kraft in dem Mafse, in welchem sie in der Meinung des Verfassers daran gewinnen. So soll das kosmologische Argument „zu der Erkenntnis kommen, dafs kein Thatbestand in sich selber gründe, also jeder einer höheren Begründung bedürfe" (S. 1). Der „Kontingenzbeweis" stelle den Grundsatz klar, nur „die Vollkommenheit habe den idealen und realen Grund der Wirklichkeit in sich". Die Vollkommenheit aber besage „eine Wesensbeschaffenheit, welche ihre eigene Wirklichkeit in ihrem Wert und Recht zu würdigen und mit ihrer eigenen Kraft zu vollziehen vermag" (a. a. O.). Wir fragen: wie beweist man, dafs die aktuale Vollkommenheit (der Inbegriff aller Vollkommenheit) möglich sei? Vielleicht ist sie innerlich

unmöglich? Und gesetzt, sie sei möglich, so fragt sich weiter, ob die „Urthat“ nicht etwa es vorzieht, statt Wille der Vollkommenheit in dem sittlich-religiösen Sinne des Verfassers, Wille der Macht, statt ewig vollendet, in einem steten Ringen darnach begriffen zu sein? Man sieht, dafs das Rätsel der Sphynx, die einen Hartmann erstarren macht, durch die „Urthat“ nicht gelöst ist (S. 3). Wer die unbequeme „Thatsache“ eines gerechten Gottes nicht anerkennen will, wer das Nichtsein dem Sein vorzieht, mit dem ist eben nicht zu streiten. Cum principia negante non est disputandum. Konzessionen, wie die vom Vf. gemachten werden als Übergabe, als Preisgabe hingenommen.

Die nähere Bestimmung des Geistbegriffes (S. 17) legt die Ansicht nahe, dafs der Geist schon an sich und seinem Wesen nach göttlicher Natur sei: „Der Geist ist befähigt, Eins und Alles zu sein im schönsten Sinne.“ Daher hat der Vf. auch kein Verständnis für die Lehre des hl. Thomas, der nicht das Geistsein, sondern das Sein (esse subsistens) als die metaphysische Definition (gradus metaphysicus) Gottes betrachtet.

Vergefslichkeit wird (S. 19) als ein Bedürfnis des Menschen erklärt, um nicht „in überkommenen Wissensformen zu erstarren“; denn aus der That stamme Licht und Lust. Diese Sätze könnte ein Lessing unterschreiben. Wir sagen mit Aristoteles: Vergessen ist soweit ein Gut, als das Eingenommensein der Seele durch die Erkenntnis niederer Dinge sie an der Erkenntnis des Höheren und Göttlichen hindern würde.

„Erst der Begriff der Selbstursächlichkeit ermöglicht den Gedanken einer thätigen Beschäftigung Gottes mit sich selbst, welche von ewiger und unendlicher Bedeutung ist“ (S. 21). Arme Theologen, die bis jetzt hierüber in Unwissenheit geblieben sind! — Einen Beleg für das früher von uns Gesagte enthält der Satz: „Das Gesetz ist der Schatten des Gedankens, die Kraft der Schatten des Willens“ (S. 24). Dazu stimmt der Begriff der Materie als „letzter scheinbarer Rest ohne Unterstand nach Abzug aller eigentlichen Bestimmtheiten“ (S. 25). Nach S. 26 erfindet das göttliche Denken alle Unterschiede und Bestimmtheiten. Wo bleibt aber da die notwendige (allerdings im Wesen Gottes begründete) intellegible Ordnung, ohne die es kein Wissen, keine Wissenschaft gibt?

Den bekannten philosophisch-physikalisch-physiologischen Idealismus des ersten Grades enthalten die Worte: „Licht und Farbe, Laut und Klang, Süfs und Sauer, Duft und Würze, Wärme und Kälte, Druck und Schwere, Gestalt und Gröfse fallen in unser inneres Bewufstsein und sind nicht sowohl das Werk

der körperlichen Gegenstände als vielmehr der vorstellenden Seele selbst." (S. 44.) Könnte aber nicht auch das Kausalprincip ein „Werk der vorstellenden Seele" selbst sein, wozu es das kritische System gemacht hat? Wie steht es denn überhaupt mit dem Wahrheitsbegriff?

Der Keim der modernen Irrtümer in Descartes' System ist in den Worten enthalten: „Stoff ist Äufserlichkeit und Beweglichkeit, Geist ist Innerlichkeit und Selbstthätigkeit." „Die Seele ist sich selbst mit ihrer Innerlichkeit zuerst bekannt . . . von hier aus macht sie ihre Gedankenfahrten in die Aufsenwelt" (S. 45). Die wirkliche Erfahrung lehrt das Gegenteil. Die Seele ist zuerst nach aufsen, den Sinneseindrücken zugewandt und gelangt durch Reflexion zu sich selbst. Ferner fragen wir: Ist nicht auch schon im Sinne, im tierischen Wahrnehmen Innerlichkeit? Also ist auch wohl die Tierseele Geist? In der That bleibt der Vf. in dieser Schwierigkeit verfangen.

„Der Geist ist nicht als eine sehr bedingte und ganz specielle Wesensform zu betrachten, sondern als eine elementare und allgemeine" (S. 51). „Der Gedanke mufs einen Inhalt haben... der unendliche Geist ist nach Wesen und Dasein ein unentbehrliches Moment oder der Inhalt des ewigen Gedankens" (S. 61). Wo ist der Beweis für dieses „Mufs", für dieses „unentbehrlich"? Der reine Gedanke, der reine Wille sind einfach leer, wie das Fichtesche Ich, der Hegelsche Begriff. Jenes hat immerhin in der Schranke, dieser in der Negation ein Motiv der Entfaltung, und beide wissen sich irgendwie durch sinnliche Analogieen (wie z. B. der Farben als Mischung von Licht und Finsternis) eine gewisse Anschaulichkeit zu geben, während der reine Gedanke des Vfs. halt- und hilflos in der Luft schwebt.

Selbst auf „gläubiger Seite" soll die Substanz als verborgenes Wesen hinter dem Vorhang der Accidentien behandelt und dadurch dem Monismus irgend ein Vorwand für die Ungleichartigkeit der Erscheinung und des Weltgrundes gegeben werden (S. 65). Auf welcher „gläubigen" Seite? Die „gläubige Seite" betrachtet die Substanz nur für die Sinne als etwas Verborgenes, nicht für die Vernunft und beurteilt in der That die Substanz nach den Erscheinungen. Was aber den Monismus betrifft, so verwechselt er das Abstrakte, Allgemeine, dem eine gewisse negative Ewigkeit u. s. w. zukommt, mit dem positiv Ewigen, das allgemein Prädicierbare (ens commune) mit dem universal Ursächlichen, und sucht seine Begründung mehr in der Identität von Wesen und Erscheinung, von Denken und Sein, als in einer Ungleichartigkeit von Erscheinung und Substanz.

Substanz soll mit Existenz zusammenfallen; Natur aber sei die Einheit und Gesamtheit jener Bestimmungen, die einzeln für sich Eigenschaften sind; so bestehe nach der Transsubstantiation die einheitliche Natur des Brotes und Weines ohne Beeinträchtigung fort (S. 75). Was werden die Theologen zu dieser Auffassung sagen? „Die ontologische Fassung der Begriffe entspricht der Körperwelt; das Geistige mufs psychologisch zur begrifflichen Darstellung gebracht werden" (S. 76). Somit wäre der metaphysische Standpunkt dem psychologischen unterzuordnen und die innere Erfahrung das höchste Kriterium; der Gedanke stünde über dem Sein: in der That der schroffste Gegensatz gegen die thomistische Auffassung. Trefflich stimmt zu dieser Herabsetzung des Seins die Behauptung (S. 77): „auch die Sünde des reinen Geistes neige zum Materialismus".

Eines der schlimmsten Mifsverständnisse und einen der ungerechtesten Vorwürfe enthält der Satz: „Indem der moderne Monismus die substantielle Einheit der Seele aufzulösen trachtet oder an ihre Stelle den Vorstellungsbündel Humes oder Seelenzustände setzt, fällt er genau demselben Blendwerk zum Opfer, welches in der sokratischen und scholastischen Philosophie so verhängnisvoll wirkte: dafs man nämlich den abstrakten Artbegriff mit der realen Wesensform oder Seele gleichsetzte und in weiterer Konsequenz zu der Lehre fortschritt, die Wesensformen und Seelen seien an sich allgemein, nicht individuell und würden erst individuell durch die Materie. Daher seien die abgestorbenen (sic) Seelen keine Personen und sei das Individuelle und Einzelne nicht Gegenstand der geistigen Erkenntnis, es sei denn mittelbar" (S. 80).

Schell erhebt hier einen Vorwurf, der ihn selbst, nicht aber die Scholastik trifft; denn er reduziert, wie wir sahen, alle Wesensbestimmungen, ja den Stoff selbst auf ein Ideales, auf Vorstellungen göttlicher Denkthätigkeit, während die Scholastik nur individuelle Formen (formae physicae) als real anerkennt und das Allgemeine „formell" nur als ens rationis gelten läfst, also auch keine sozusagen allgemeine Seelen kennt.

Der Vf. nimmt für seine „Einsicht", dafs das Wesen aller äufseren Wirklichkeit in der inhaltlichen Bestimmtheit und in der kraftvollen Wirksamkeit liege, d. h. formell im Gedacht- und Gewolltsein bestehe, denselben Wert in Anspruch, den man der Erkenntnis beilege, dafs die Welt ihre sinnliche Qualität, ihre ganze Schönheit der Seele verdanke (S. 82 f.). Wir geben zu, dafs der „Wert" der gleiche sei; denn beide Ansichten sind gleich falsch. Wie uns scheint, übertrifft der Idealismus des Vfs.

weit den der Physiker und Physiologen; nur teilt er sein „Verdienst“ mit Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann und Wundt. Der Letztere aber ist sicher konsequenter als der Vf., wenn er unmittelbar in allem Wirken den Willen wirksam sein läfst (S. 83).

Nach S. 93 scheinen reale Beziehungen aufser dem denkenden Geiste geleugnet zu werden, während es sonst den Anschein hat, als ob alles in Beziehungen sich auflöse. Allerdings löst sich der Widerspruch, wenn man erwägt, dafs aller Inhalt, alles Sein ein Gedachtsein sein soll.

Über die Wahres und Falsches vermischende Erörterung des Begriffs des „Unendlichen“ müssen wir hinweggehen, um unsere Besprechung nicht ins Ungewisse auszudehnen; ebenso über die der Vollkommenheit, um einiges zur „Schlufsfolgerung“, die in der ermüdendsten Breite den Gedanken der Selbstursache wiederholt, zu bemerken. Der kosmologische Beweis aus der Zufälligkeit wird hier geradezu zum unbewiesenen und unbeweisbaren Postulat. Während sonst geschlossen wird: die Welt ist wie im einzelnen so im ganzen ein zufälliges Sein, setzt also ein notwendiges und zwar aus sich notwendiges Sein als Grund und Ursache voraus, schliefst der Vf.: die Welt ist aus sich weder vollkommen, noch von der Beschaffenheit, um es sein zu können; folglich mufs es eine ursprüngliche Thätigkeit geben, die sich selbst die höchste Vollkommenheit gibt und Grund der Welt, d. i. des Unvollkommenen, ist: ein Sprung im Beweise, der aller Logik ins Gesicht schlägt. Heifst das nicht einen wertvollen Beweis einer Marotte opfern?

Mit Unrecht mache man dem Gottesbegriff der Selbstursache den Vorwurf des inneren Widerspruchs und der pantheistischen Entwicklung; man treffe damit gerade so den scholastischen Grundsatz: Gott sei das wesenhafte Dasein . . . Denken und Wollen, wenn dies mehr als eine leere und unverstandene Redensart sein solle (S. 126). D. h. soll dieser scholastische Grundsatz Sinn haben, so müsse er in der Bedeutung der Selbstursache verstanden werden. Antwort: Nein! Denn „wesenhafte Selbsterkenntnis und Selbstliebe sein“ ist etwas ganz anderes als „Selbstursache sein“ und entfernt allerdings zunächst nur eine Unvollkommenheit, ist aber deshalb, weil es keine erfahrungsmäfsige Anschaulichkeit zuläfst, nicht sinnlos, während die „Selbstursache“ der Vernunft widerspricht und vergeblich auf eine psychologische Grundlage pocht. Was die Scholastik sagen will, wenn sie lehrt, Gott sei wesenhaft erkennend thätig, bedeutet durchaus nicht, Thätigkeit sei Princip, Grund, Ursache seines

Wesens. Wollte man diese Erklärung durch die Disjunktion rechtfertigen: Entweder sei das Wesen Grund der Thätigkeit oder die Thätigkeit Grund des Wesens, so würde man gegen die Regeln der Logik verstofsen; denn jene Disjunktion ist keine vollständige, da die Möglichkeit eines Dritten besteht; und dieses Dritte, wornach die Thätigkeit an sich in Gott mit seinem Wesen identisch und weder Grund des Wesens noch durch das Wesen im eigentlichen Sinne begründet ist, fällt mit der scholastischen Ansicht zusammen. Wir sagten: An sich seien Wesen und Thätigkeit eins und dasselbe; dieses Ansichsein läfst aber keine positive Aufklärung zu; vielmehr müssen wir von diesem Gesichtspunkte aus sagen, Thätigkeit sei überhaupt nicht im prädikamentalen Sinne in Gott, wie ja selbst die Begriffe: Substanz, Wesenheit nur eine analogische Anwendung auf Gott gestatten. Unsere positive Erkenntnis der göttlichen Thätigkeit kann daher umsomehr nur eine analogische sein, und in diesem analogischen Sinne müssen wir uns die Thätigkeit Gottes als begrifflich dem Wesen nachfolgend denken und sagen: Gott denkt, indem er sein absolut intellegibles Wesen vollkommen durchschaut und will und liebt die unendliche Güte, Vollkommenheit und Schönheit dieses Wesens. Dabei sind wir uns mit Augustin bewufst, quod Deus verius cogitatur, quam dicitur et verius est, quam cogitatur, und korrigieren die Unangemessenheit unserer analogischen Erkenntnis durch die Negation, verbinden mit der via causalitatis die via negationis et eminentiae. Dies ist die wahre theistische Theorie und Methode der Gotteserkenntnis, wie sie von Vätern und Scholastikern gemeinsam gepflegt wurde: ein Gut, das wir uns nimmermehr rauben lassen dürfen. Gründe vermag man dagegen nicht vorzubringen; denn ein Bedürfnis des pantheistischen Zeitgeistes kann für uns kein Grund sein, die altbewährte Methode der Gotteserkenntnis preiszugeben. Noch weniger wird der Spott und Hohn der „Wirklichkeitsklötzchen“ auf uns einen Eindruck machen. Der Einwand, in unserer Auffassung würden die trinitarischen Hervorgänge zu gleichgültigen Accidentien, trifft nicht zu; denn diese gelten uns als die notwendigen Folgen und Termini eines unendlichen und in seiner Unendlichkeit mitteilbaren Geisteslebens.

Gott soll — so wird zur Rechtfertigung jenes Begriffes der Selbstursache gesagt (S. 126) — nicht einer Ursache seines Entstehens (denn er entstehe nicht), sondern seines „Bestehens“ bedürfen. Hierin liegt 1. eine petitio principii, dafs alles „Bestehende“ einer Ursache bedürfe, 2. der Widerspruch, dafs Gott schlechthin „bestehe“ und doch sein Sein ersinnen, schaffen,

verwirklichen soll. Wäre die Materie ewig, was Thomas als Möglichkeit, Aristoteles als Thatsache betrachte, so bedürfte sie einer Ursache ihres Bestehens, nicht Entstehens. Hierauf die Antwort: In einem gewissen Sinne würde auch die von Ewigkeit her erschaffene Materie entstehen, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne werden, nämlich sofern sie aus nichts hervorgebracht wäre. Denn sie ist ihrem Wesen nach Potenz, bedarf also aus diesem Grunde einer Ursache, nicht aber, weil das Bestehende überhaupt einer solchen bedürfte. Dagegen bedarf das absolut Aktuale keiner Ursache, so dafs die von Schell angerufene Instanz gegen ihn selbst sich richtet.

Der Begriff der Selbstursache reifst das Denken in eine Art von Strudel, von Wirbel, in dem es untergeht. Einerseits soll das erste Sein schlechthin bestehen, andererseits aber doch wieder Wirkung sein einer Thätigkeit, also entstehen. Das erste ist die That — Sein durch eigene That. Soll das „Durch" einen Sinn haben, so besteht das Sein nicht schlechthin, sondern ist Wirkung, d. h. setzt logisch ein mindestens beziehungsweises Nichtsein voraus.

Höchst unglücklich ist das von der Erde entnommene Beispiel (S. 127), die seit Copernikus viel sicherer in der Wirksamkeit der Kraft und des Gesetzes ruhe. Doch wohl nicht des Gesetzes? Auch nicht in eigener Kraft! Auf alle Fälle in der Kraft eines Kräftigen!

Die Willenskraft der ewigen Willensthat soll für die Idee der Vollkommenheit eine bessere Grundlage und Form der Verwirklichung sein, als jeder Stoff und Unterstand. Was ist Unterstand? Sein? Substanz? Die Aktualität des vollkommensten Seins. Offenbar ist diese die beste Grundlage für die Vollkommenheit, weil die Vollkommenheit selbst. Was aber die Willensthat betrifft, so sind andere Vertreter des Pantheletismus — Hartmann, Nietzsche — bekanntlich anderer Ansicht, die Sache ist also selbst für die Anhänger der Willensphilosophie keineswegs evident.

Unbegreiflich soll es sein, „wie man an die göttliche Dreieinigkeit glauben und in dem Begriffe der Selbstursache einen Widerspruch finden könne" (S. 129). Das Unbegreifliche in diesem Falle ist das Staunen des Vfs. Denn die Trinität bedeutet die Subsistenz von drei Personen in einem und demselben Wesen, also mit Ausschlufs jeglichen in die Natur fallenden Prozesses. Dagegen trägt der Begriff der „Selbstursache" den „Prozefs" in die Natur selbst ein, macht aus dem stehenden Verhältnis von Personen einen Wesens- und Naturprozefs, läfst durch

die Erkenntnisthat das Wesen ersinnen, durch die Willensthat es verwirklichen. Was hat diese Auffassung mit der geoffenbarten Dreieinigkeit zu thun? Nichts, schlechterdings nichts!

Der Vf. will zwar die Selbstverursachung als eine ewige begreifen: Die Absicht ist gut, aber ohne Erfolg (S. 132); denn, wie wir zeigten, kann eine zu verwirklichende Vollkommenheit nur in einer unendlichen Reihe, als ein angestrebtes, nie vollständig zu aktuierendes Ziel und Ideal gedacht werden: wie es in der That von den spekulativsten Vertretern dieser Richtung, Fichte, Schelling u. a., gedacht worden ist.

Auf die Behauptung, die That sei das „Ganze" (S. 135), wurde bereits geantwortet. Gesetzt, dem wäre so, so würde die Selbstursache zum Ausdruck leerer Tautologie.

Über die Stelle S. 139, in welcher Jehovah, der Selbstwirkliche (vielmehr: der Selbstsichverwirklichende), selbstredend angeführt wird, wollen wir mit Stillschweigen hinweggehen, da es schwer ist, dafür die richtige Bezeichnung zu finden.

Obgleich wir nach dem Vf. nicht blofs Gottes Dasein, sondern auch sein Wesen erkennen, so soll beides doch ein Geheimnis sein, freilich ein Geheimnis, das niemals ein Dunkel zeigt. Aber ein Geheimnis ohne Dunkel ist eben kein Geheimnis. Gewifs ist das Dunkel nicht in Gott, der lauteres Licht ist, wohl aber im Menschengeiste, der zwar eine Fülle von Attributen Gottes zu erkennen vermag, nicht aber hienieden das Wesen Gottes. Dem Interesse sowohl der Frömmigkeit als auch der Wissenschaft ist damit genügt. Die Vernunft, die höhere Ansprüche erhebt, wird notwendig dem Geblendeten gleich in Finsternis zurückstürzen oder durch Irrlichter getäuscht werden.

Die „Schlufsfolgerung" schliefst mit der ebenso überschwenglichen als grundlosen Behauptung: „Die Selbstursächlichkeit des überweltlichen und persönlichen Gottes ist ein Geheimnis des Lichtes und des Lebens" (S. 144). Geheimnis ist das Was und Wie des göttlichen Lebens. Die Selbstursache aber ist kein Geheimnis, sondern eine Absurdität.

Die Frage, wie die Ursache zur Wirkung hinauskomme (S. 149), erinnert an Lotze, der sie bekanntlich mit seinem schroffen Übergang vom Herbartschen Pluralismus zum Hegelschen Monismus beantwortet. Auch der Vf. weifs keinen andern Ausweg, als den Fortschritt zu derjenigen Ursache, welche die Wirkung ganz in sich (sic) gestaltet und herstellt: den schöpferischen Gedanken und Willen. Daher der weitere Satz: die eigentliche Ursächlichkeit ist die Geistigkeit. Deshalb darf die Materie nur als Gedankenwerk und Erscheinungsform des vom Geiste

Erdachten, nicht als Gegensatz des Geistes gedacht werden (S. 157). „Notwendigkeit — so werden wir weiter belehrt — ist nur denkbar in einem Geiste; denn sie entsteht nur durch die Verknüpfung des Denkens und Wollens“ (S. 159). Und diese Verknüpfung selbst? Ist sie bloſse Thatsache? Ist sie zufällig? So, wie sie bei Hartmann erscheint? Ferner: „Die Ursache ist als solche Geist.“ (A. a. O.) Ursache aller Ursächlichkeit kann nur die vollkommene Selbstursache . . . sein (S. 160.) Ferner: „Vielleicht wendet man ein: Warum soll Gottes Wesen nicht formell Thätigkeit sein? Warum nur Inhalt und Zweck derselben? Allein welches wäre der Inhalt und Zweck dieser Thätigkeit, wenn es nicht Gottes Wesen und Dasein ist? Muſs nicht jede Thätigkeit einen Inhalt haben?“ Gewiſs! Gott ist eben wesenhaft Selbsterkenntnis und Selbstliebe. Aber einen Inhalt haben und diesen Inhalt ersinnen, schaffen ist zweierlei. Eine Thätigkeit aber, die nicht Thätigkeit eines Wesens ist, sondern dieses Wesen hervorbringt, unterscheidet sich in nichts von Fichtes Urthat und erheischt, wie diese, einen immanenten Gegensatz, durch den sie notwendig verendlicht wird. Wer zweifelt noch, daſs der Vf. in Fichtes Bahnen wandelt?

Den Occasionalismus eines Avicenna, Geulincx u. a. drückt der Satz aus: „Die empirische Naturursächlichkeit hat nur die Bedeutung einer vorbereitenden Ursache“ (S. 164).

Über den Begriff des Lebens vernehmen wir, daſs das eigentliche Grundwesen des Lebens die Verwandlung von Funktionen in Organisation und Thätigkeit das Ursprüngliche sei (S. 172). Dies stimmt wohl zur „Urthat.“ Da es aber keine Thätigkeit ohne Thätiges gibt, so bleiben wir vorläufig noch bei dem aristotelischen Satze stehen: Leben sei dem Lebendigen „Sein“.

Das Entstehen der Seele — so hören wir weiter — erfordert als hinreichenden Erklärungsgrund eine Ursache, die durch schöpferisches Denken und Wollen neue Wesen „erfindet“ und verwirklicht (S. 176). Dies wäre, scheint es, ein Kreatianismus auch der Tier- und Pflanzenseelen, freilich in dem Sinne der Erscheinung göttlicher Ideen im Stoffe. Ist unter solcher Voraussetzung der Kreatianismus der Menschenseele richtig aufgefaſst? — Dem Geiste, obgleich er „entbehrlich und kontingent“ ist, wird (S. 177) ein unendlicher Wert zugeschrieben. Den Schluſs des Gottesbeweises aus der „Ursächlichkeit“ bildet der bekannte Refrain: „Der Erklärungsgrund aller Ursächlichkeit muſs Selbstursache sein“ (S. 180).

Wir glaubten bisher, daſs die schöpferische Hervorbringung, obgleich sie in ihrer thatsächlichen Notwendigkeit durch die

Vernunft zu erweisen ist, ihrem Wesen nach geheimnisvoll und unbegreiflich sei. Doch nein! Man höre! „Die klarste Ursächlichkeit ist die schöpferische Hervorbringung" (S. 182). Geschieht sie doch „durch den gestaltenden Gedanken und den vollziehenden Willen". Diese aber tragen wir in innerer Erfahrung in uns! Sch. erklärt die Schöpfung aus nichts als ein Setzen ohne von aufsen genommenen Stoff. Dies ist jedoch nicht ihr voller Begriff. Schöpfung ist ein Hervorbringen ex nihilo sui et subjecti. Woher jener verstümmelte Begriff? Wir können uns keinen andern Grund denken, als den, dafs Sch. das Schaffen als ein Setzen im Verstand und Willen Gottes begreift. Auffallend ist auch, dafs Sch. gegen den materialistischen Einwand, nichts könne vernichtet, daher auch nichts aus nichts hervorgebracht werden, keineswegs antwortet: Gott kann auch vernichten, sondern sich einfach darauf beruft, dafs Gott schaffe, um das Seiende zur Vollendung zu führen.

Die Neuscholastik soll für innere Erfahrung keinen Sinn haben und geneigt sein, die Innerlichkeit als etwas Äufserliches, als Formen und Entitäten, als unthätige Atome, als sublimere Massen zu betrachten. Daher habe Thomas die Brotform als einen verzauberten Geist denken können, der nur durch den Bann der Materie am Erkenntnisleben verhindert sei (S. 454). Nun wahrlich! Schlimmeres vermag der Psychologismus gegen den (sit venia verbo) Metaphysicismus nicht mehr vorzubringen. Derartige Extravaganzen aber erklären sich daraus, dafs der Verf. trotz alles Pochens auf Geist und Innerlichkeit zur Erfassung der Bedeutung des Intellegiblen, Immateriellen sich nicht zu erschwingen vermag. Die Geistsubstanz ist ihm etwas Totes, ein Atom, eine Masse; umgekehrt werden ihm die abstrakt aufgefafsten (insofern, jedoch nur im Gedanken, vergeistigten) materiellen Formen zu Geistern. Übrigens ist es leicht, den Vorwurf zu retorquieren. Denn in einer Anschauung, welche die Körper in Kräfte, Gedanken, immanente göttliche Willenstermini (um nicht mehr zu sagen: Willensakte) auflöst, werden alle Dinge zu verzauberten Geistern, die im Bann der Maja — der Sinnentäuschung — befangen sind.

Wenden wir uns dem teleologischen Argumente zu. Der Vf. spaltet dasselbe in zwei Teile, deren einer von der thatsächlich herrschenden Gesetzmäfsigkeit (S. 184—304), der andere von der Zielstrebigkeit und zweckmäfsigen Einrichtung der Dinge ausgeht (S. 305—441). Die Sache ist von untergeordneter Bedeutung; zu Gunsten der hergebrachten Methode spricht indes die Art, wie Gesetz- und Zweckmäfsigkeit sich zu dem

einen Begriffe der Weltordnung, des Kosmos, zusammenschliefsen; denn das Zweckmäfsige wird vor allem auch daran erkannt, dafs es das Gesetz- und Regelmäfsige ist. An den teleologischen Gottesbeweis schliefsen sich zwei vorgebliche neue Beweise, ein ideologischer und ein noetischer an (S. 442—577); der erstere soll schon auf Grund der sinnlichen Erkenntnis aus der „Geistigkeit der Seele" sich ergeben; der letztere aber nimmt zur Grundlage die „höhere Geistigkeit", die in der Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, in dem Sinne für das Wahre, Gute, Schöne (sollen wir sagen für die „Ideen"?) sich kundgibt. Wir sind zwar der Ansicht, dafs der Schlufs von der Existenz des endlichen Geistes auf eine erste geistig-persönliche Ursache kosmologisch ist; immerhin möge es gestattet sein, jene Thatsache zur Grundlage eines besonderen Argumentes zu machen. Dagegen aber müssen wir uns sowohl gegen das Ziel, worauf das Schell'sche Argument gerichtet ist, als auch gegen die Art und Weise, wie es durchgeführt wird, entschieden erklären. Das Ziel nämlich, auf welches die betreffenden Argumente zugespitzt sind, ist die Selbstursächlichkeit eines die intellegible Ordnung ersinnenden Gottes. Mit dieser Bestimmung des Zieles wird die Grundlage des Argumentes selbst aufgehoben. Diese nämlich besteht, soweit es sich um den „noetischen" Beweis handelt, in der dem menschlichen Geiste zugänglichen intellegiblen Ordnung, die Gegenstand eines wahren — allgemeinen und notwendigen — Wissens ist. Eine solche intellegible Ordnung aber besteht nach Schells Grundanschauung überhaupt nicht; denn eine frei ersonnene Ordnung besitzt keine allgemeine und notwendige Gültigkeit und kann deshalb auch nicht Gegenstand eines wahren Wissens — ewige, unveränderliche Wahrheit — sein. Nur wenn man mit dem hl. Thomas die intellegible Ordnung im Wesen Gottes begründet sein läfst, (ohne sie, wie der Ontologismus thut, damit zu identifizieren, was der direkte Gegensatz zu der allerdings noch unhaltbareren Ansicht Schells ist), gibt es einen wahren noetischen Beweis, einen Beweis aus den ewigen Wahrheiten, die vom endlichen Geiste erkannt werden, nicht aber in ihm ihre Begründung finden können.

Wenn Sch. die Geistigkeit der Seele schon aus der sinnlichen Erkenntnis beweisen zu können glaubt, so schiefst er weit über das Ziel hinaus und gefährdet den wesentlichen Unterschied der Tier- und Menschenseele. Als Konsequenz würde sich die Unsterblichkeit jener ergeben. Sch. sucht ihr durch die Wendung zu entgehen, dafs sie, sobald sie zwecklos geworden, dem Untergange verfalle. Seit wann aber, frage ich, gehen Dinge zu

Grunde nur, weil sie zwecklos geworden sind? Oder werden sie von Gott vernichtet? — Zwei Irrtümer sind es, die in dieser Beziehung der Schellschen Darstellung zur Last fallen. Der eine besteht in der Auffassung der sinnlichen Erkenntnis selbst, indem dieselbe einerseits nicht bloſs für relativ, sondern absolut immateriell gehalten wird, andererseits aber nicht in der Aufnahme objektiver Bestimmungen (sensibler Qualitäten) der Dinge, sondern in einer höheren Verklärung und Idealisierung einer an sich ärmlichen, farben- und tonlosen Welt bestehen soll. Sch. adoptiert damit einen Fundamentalirrtum der neueren Philosophie. Was er zur Rechtfertigung desselben sagt, ist von keinem Belang. Denn die Berufung auf die Physiker, deren mathematische Behandlung der Erscheinungen die Qualitäten überhaupt auſser Betracht läſst, ist wirkungslos. Nur eine Äuſserung sei kurz berührt: „Die Seele ergänze mit voller Stärke die Lücke im Gesichtsbild“ (S. 475). Von welcher Palette aber, frage ich, nimmt sie die Farbe? Es ist, antwortet Schell, ein unwillkürliches Gestalten und Ersinnen (a. a. O.). Wirklich? Doch der Verf. glaubt selbst nicht daran, denn er führt — occasionalistisch — dieses ersinnende Gestalten auf die Selbstursache zurück, die allein alles ersinnt. — Gelegentlich diene als Beleg für den Dynamismus des Vf.s die Bemerkung: „Der Stoff ist nicht denkbar als eine gespensterhafte Grundlage der Kraft, sondern nur als die Einheit der Kräfte (der abstoſsenden und der anziehenden bei den Körperatomen . . .). So eint sich Atomismus und Dynamismus“ (S. 446). Ist aber da, wo nur Kräfte sind, überhaupt noch Stoff? „Stoff ist der Einheits-, Ausgangs- und Sammelpunkt der Kräfte bzw. der Kraftwirkungen: notwendig centralistisch zu denken; unausgedehnt: extensione prior est actio.“ Offenbar sinkt bei dieser Annahme der Stoff zum Phänomen herab, und das Resultat ist der reine Dynamismus.

Die Verlegenheit, in die Sch. gerät, die sinnlichen Qualitäten zu erklären, die nicht aus den äuſseren Gegenständen stammen, ihren Grund aber auch nicht, wie es scheint, in einer „ersinnenden“ Seelenkraft haben können, führt ihn, wie oben bemerkt, zu der occasionalistischen Ansicht, daſs dieser verklärende Schimmer, mit dem die Seele die Wirklichkeit überkleide (sic), aus Gott stamme. — Ein anderer Irrtum betrifft das Verhältnis der begrifflichen zur sinnlichen Erkenntnis. Sch. huldigt in dieser Beziehung einem ganz oberflächlichen Nominalismus, der uns bei einem Autor von seiner Bedeutung geradezu überrascht, und der ihn unfähig macht, die aristotelisch-scholastische Theorie der Astraktion zu würdigen. Er selbst anerkennt keine

andere Abstraktion, als die mit der Analyse des aktuellen Inhalts der sinnlichen Wahrnehmung verbundene. Sogar bei dem Positivisten Taine begegnen wir einer tieferen Auffassung des Verhältnisses von Begriff (intellektuelle Vorstellung) und Sinnenbild, welch letzteres den Gegenstand nach seiner sinnlichen, materiellen Individualität darstellt, während der Verstand ihn nach seinem allgemeinen, mit anderen gemeinsamen Wesen erfafst: daher denn auch Individuen nur beschrieben (d. h. durch eine Verbindung allgemeiner Merkmale möglichst von anderen Individuen derselben Art unterschieden), oder in unmittelbarer Gegenwart sinnlich aufgezeigt werden können. Übrigens ist leicht einzusehen, wie jene nominalistische Auffassung, die eine notwendige, selbständige, intellegible Ordnung ewiger Wesenheiten leugnet, innig mit dem Gedanken eines freien Ersinnens des göttlichen Wesens durch ursprüngliche Denkthätigkeit zusammenhängt. Aufser der Abstraktion in dem nominalistischen Sinne der Unterscheidung des in sinnlicher Wahrnehmung aktuell Gegebenen nimmt Sch. noch die Reflexion an, die er mit Locke in der Bedeutung von innerer Erfahrung nimmt; aus der unter anderem auch die Idee Gottes stammen soll. Somit wäre diese ein Bestandteil der inneren Erfahrung, was ja ganz vortrefflich zu der Ansicht, das wahrhaft Wirkliche, Göttliche sei die Thätigkeit, das aktuale Denken und Wollen, stimmt.

An denselben und noch anderen Gebrechen wie der noetische leidet auch der sittliche Gottesbeweis. Da schon die ursprüngliche göttliche Selbstverwirklichung als eine freie gedacht werden soll, kann der Freiheitsbegriff und damit die wesentliche Voraussetzung des Sittlichen zu voller Klarheit nicht gelangen; das Freie wird vom Spontanen zwar, nicht aber genügend vom innerlich Notwendigen unterschieden. Dazu aber kommt, dafs der Gottesbegriff Schells, konsequent zur Geltung gebracht, zu dem obersten Moralprincip Fichtes führen müfste: Handle absolut selbständig, frei von jedem Gesetz sei dir selbst Gesetz! Sei selbstthätig, wie das absolute Ich, das in dir sich manifestiert! Thätigkeit ist deine Bestimmung, deine Vollkommenheit, deine Glückseligkeit! — Auf den Trieb nach unendlicher Erkenntnis in selbständiger Forschung gründet Schell den „noetischen" Unsterblichkeitsbeweis (S. 651 ff.). Das würde eine Unsterblichkeit im Sinne Kants ergeben, nämlich ein nie abgeschlossenes Fortschreiten in der Erkenntnis der Wahrheit und der Aneignung des Guten. Ein solches aber wäre ziel- und zwecklos. Konsequenter würde man vom Standpunkt der „Urthat" mit Fichte sagen müssen: „Erhebe dich zum Gedanken des Ewigen, und du wirst mitten in der Zeit in der

Ewigkeit stehen. Zeit, Succession, ist nur ein Schatten, ein Nichts; für denjenigen, der sich zur vollen Geistigkeit und damit zur Erkenntnis der Nichtigkeit alles Materiellen aufgeschwungen hat, gibt es keine Zeit, er weifs sich schon hienieden eins mit dem Ewigen."

Wir müssen hier schliefsen, da es unmöglich ist, auf alle grundlosen Behauptungen und Vorwürfe gegen die Scholastik, die in Schells Schrift enthalten sind, einzugehen. Auf das Vonselbsterlöschen der Tierseele, die durch ihre „Innerlichkeit" Geist sein soll, wurde das Nötige bereits geantwortet. Auf den Vorwurf, die Scholastik sei nicht im stande, die persönliche, individuelle Menschenseele wissenschaftlich festzustellen, dürfte nach dem Gesagten die Antwort nicht schwer zu finden sein.

Indem wir unser Urteil zusammenfassen, erkennen wir bereitwillig an, dafs Schells neuestes Werk, soweit es uns vorliegt, in Bezug auf Gelehrsamkeit, Schärfe der Dialektik und Kunst der Darstellung hervorragt. Dagegen müssen wir den spekulativen Standpunkt und seine sei es nun von Sch. gezogenen oder wenigstens objektiv daraus zu ziehenden philosophischen und theologischen Konsequenzen entschieden ablehnen. Indem der Begriff der That — der Denk- und Willensthätigkeit an die Spitze gestellt wird, ergeben sich infolge dieser Konzession an den cartesianisch-fichteschen Subjektivismus und Schopenhauer-Hartmannschen Theletismus, Konsequenzen, die alles bisher in der Theologie als feststehend Anerkannte in Frage stellen und in das Gegenteil verkehren. Wir stellen dem Grundbegriff und Postulate Schells die Sätze entgegen: Thätigkeit erheischt ein Thätiges von bestimmter Wesenheit und Natur. Agere sequitur esse. Anders bethätigt sich der Geist, anders der Körper. Die höchste unendliche Denk- und Willensthätigkeit ist demnach Thätigkeit eines Wesens, das wesenhaft seiend, reinste Aktualität ist. Denn soweit etwas actu ist, ist es thätig. Was schlechthin Akt ist, ist demnach durch sich und wesenhaft thätig. Dagegen bedarf alles aus Akt und Potenz gemischte Sein der Bestimmung, Bewegung, Anregung zur Thätigkeit durch ein aktuales Sein, woraus folgt, dafs das erste Sein, wie Grund alles participierten Seins, so auch bewegender und bestimmender Grund aller geschöpflichen Thätigkeit ist: wodurch jedoch die Selbstthätigkeit der Geschöpfe nicht ausgeschlossen wird. Denn wie die Dinge formell ihr eigenes gottverliehenes Sein haben, so kommt ihnen auch unter dem bewegenden Einflufs des ersten Thätigen eine eigene Thätigkeit, ein wahres Wirken, wahre Kausalität zu: nicht allein den Geistwesen, sondern auch den

Körpern: entsprechend ihrer Form in mehr oder minder vollkommener Weise. Diese jedem Thomisten geläufigen, vor dem Forum der Vernunft wie des Glaubens bestehenden Wahrheiten dürfen um keinen Preis gegen Postulate einer auf falsche Grundlagen aufgebauten Zeitphilosophie psychologisch-subjektivistischer Richtung vertauscht und preisgegeben werden.

DER HL. BONAVENTURA UND DIE THOMISTISCH-MOLINISTISCHE KONTROVERSE.

Von Dr. B. DÖRHOLT.

> Concordia ss. patrum et theologorum
> quaerenda est, non discordia.

Als unser grofser Papst durch das Rundschreiben vom 4. Aug. 1879 den altbewährten Führer im Kampf für katholische Wahrheit und christliche Kultur, den Aquinaten, von neuem auf den Schild erhob und zum dauernden Heerführer erkor, als er alle, die wahr und redlich kämpfen wollten, aufforderte, unter dem Banner, das dieser schon vor Zeiten entfaltet hatte, sich zu sammeln, da sind viele diesem Ruf gefolgt und haben es mit hoher Freude begrüfst, dafs auf Thomas als Einigungspunkt von so hoher Stelle mit solchem Nachdruck hingewiesen wurde. Denn Einigkeit und Geschlossenheit sind nicht nur hohe Güter, sie sind unentbehrlich in dem Riesenkampf der Gegenwart, die notwendige Vorbedingung, dafs wir mit einiger Zuversicht hoffen dürfen, dafs der Sieg an unsere Fahnen sich knüpfen werde.

Von diesem Standpunkte aus konnte man es nur bedauern, dafs schon bald nach dem Aufruf des Papstes, der als Einigungsruf gemeint war, der alte Streit im eigenen Lager wieder aufloderte, der um die Wende des 16. Jahrhunderts zum 17. die Köpfe so gewaltig erhitzt und leider auch die Gemüter einander nicht wenig entfremdet hatte. Doch ein Kompromifs gibt es ja nun einmal im Ringen um die Wahrheit nicht. Daher wundern wir uns freilich nicht, dafs durch die erneuerte eingehende Beschäftigung mit dem hl. Thomas, auf dessen Lehre es hier, wie von beiden Seiten zugestanden wird, sehr ankommt, und mit den tiefen und schwierigen Fragen, in welchen der

Zündstoff für den Streit liegt, dieser von neuem angefacht worden ist.

Wir würden es auch nicht bedauern, daſs man die alten Gegensätze, statt sie im Dunklen zu belassen, ans helle Tageslicht gezogen hat, daſs man von beiden Seiten sich einmal ausgesprochen und die alten Streitfragen ins Bewuſstsein der Gegenwart erhoben hat, wenn nun die Sache auch weiter dahin geführt werden könnte, daſs man sich wenigstens einigermaſsen einigte, — selbstverständlich nur in der Wahrheit und im hl. Thomas, dem man auf beiden Seiten ja folgen will. Soll das aber wenigstens in etwa erreicht werden, — denn ganz vollkommen wird es ja bei den unvollkommenen, inadäquaten Vorstellungen, die wir hier auf Erden vom Göttlichen haben, wohl kaum je erreicht werden, — so wäre es vielleicht gut und zweckdienlich, wenn nunmehr, nachdem die Gegensätze hinreichend hervorgehoben sind, diejenigen, die auf beiden Seiten an der Weiterführung der Kontroverse sich beteiligen wollen, eine etwas andere Methode befolgen wollten. Statt die trennenden Gegensätze in den Vordergrund zu stellen, gehe man doch einmal von der gemeinsamen Grundlage aus, auf der beide Parteien fest zusammenstehen und zusammenstehen wollen. Dieselbe ist doch im Grunde eine recht breite, breiter, als vielleicht mancher von denen, die als Gegner einander gegenüber stehen, erkennt oder doch zum klaren Bewuſstsein sich gebracht hat, weil er wohl das eigene System, nicht aber vielleicht in demselben Grade das andere bis in seine tiefsten Tiefen durchschaut. Diese breite gemeinsame Grundlage möge doch nun auch einmal ins klare Bewuſstsein der Gegenwart erhoben werden. Es würde das jedenfalls zunächst dazu dienen, dem Kampf die Erbitterung zu nehmen. Maſsvolle und anständige Ausdrucksweise, deren man sich in dieser neuesten Phase des Kampfes — wir müssen das lobend anerkennen — viel mehr als in früheren Zeiten befleiſsigt hat, reicht dazu allein nicht aus. Sie ist freilich an sich gewiſs etwas Gutes, aber wenn das, was wir hier meinen, nicht mit ihr verbunden ist, so kann sie doch leicht übertünchend wirken und wird auch auf die Dauer nicht eingehalten werden. Ist man sich aber beständig fest und klar bewuſst, daſs man in den Principien, also in der Hauptsache, — denn die Principien sind dem aus ihnen Gefolgerten gegenüber doch wohl die Hauptsache — einig ist, daſs der Gegensatz also nur in den Folgerungen aus diesen Principien, sowie namentlich in der für den menschlichen Geist sehr schwierigen harmonischen Ausgleichung dieser Folgerungen besteht, so wird die Kontroverse ein anderes Gesicht bekommen. Es wird dann nicht

mehr möglich sein, — und das war es ja eben, was bisher den Kampf vielfach so unerquicklich machte, — dafs die eine Partei der andern vorhalte, sie habe mit dieser oder jener Behauptung die notwendig festzuhaltenden Principien verlassen, versichere vergeblich, an denselben noch festhalten zu wollen u. s. w. Man rücke also die gemeinsame Grundlage, die Principien, in denen man einig ist, in den Vordergrund, und im hellen Lichte dieser Principien versuche man es dann, den Fragen, die das Problem enthalten, ruhig und klar ins Angesicht zu schauen. Man sollte doch meinen, es müsse auf diese Weise nicht nur die Beseitigung der Erbitterung im Kampfe, sondern auch noch etwas mehr sich erreichen lassen. Oder sollten katholische Männer, die nicht nur in denselben vom Glauben ihnen garantierten Wahrheiten, sondern auch darin einig sind, dafs Thomas und Bonaventura, Albertus und Alexander, Ägidius von Rom, Richard von Middletown, Duns Scotus und viele andere diese Wahrheiten klar und tief erfafst und einmütig gelehrt haben, nicht auch wieder einmal einig werden können in der Wahrheit, die doch ihrer Natur nach nicht trennt, sondern einigt, — nicht wieder einig werden können in der alten Lehre der Vorzeit? Die gemeinsame Verehrung der alten Lehrer gehört doch auch ganz bedeutend mit zu der gemeinsamen Grundlage, von der wir eben sprachen.

Vor uns liegt eine Schrift, in welcher der hier von uns bezeichnete Weg betreten wird, die wir darum mit hoher Freude begrüfst haben und recht angelegentlich dem Leser empfehlen möchten. Sie ist betitelt:

S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata a Fr. Ignatio Jeiler Ord. Min., Dr. theol. et Collegii S. Bonaventurae praefecto. Ad Claras Aquas 1897.

Der gelehrte und hochverdiente Verfasser erklärt in der *Praefatio* ausdrücklich, dafs er weit davon entfernt gewesen ist, eine Streitschrift verfassen zu wollen. Er will einfach die Lehre des hl. Bonaventura über den „concursus Dei generalis ad omnes creaturarum actiones“ mit dessen eigenen Worten vorlegen und mit der Lehre des hl. Thomas zusammenstellen, „ut facilius de utriusque Doctoris *doctrina* et *concordia* judicari possit“. Er weifs recht gut, dafs der hl. Thomas diese Sache viel eingehender behandelt hat, als der hl. Bonaventura. „Cum autem hic (scil. Bonav.) composuerit suum Commentarium in Sententias ac Breviloquium ante scripta S. Thomae, et cum ipse pluries testatus sit, communem se sequi opinionem magistrorum

Parisiensium, ista convenientia doctrinae probat, S. Thomam non novam de his doctrinam protulisse, sed antiquam confirmasse et novis argumentis munivisse“ (p. VII). Da der Verfasser nicht bloſs ein genauer Kenner des hl. Bonaventura und des hl. Thomas ist, sondern auch fast ebenso genau mit den Schriften ihrer Zeitgenossen sowie der unmittelbar vor und nach ihnen Lebenden bekannt ist, so konnte er in Anmerkungen auch auf diese hinweisen: auf Albertus M., auf Alexander von Hales, Richard von Middletown (a Mediavilla), Duns Scotus und andere. So gewinnen wir aus seiner Schrift den Eindruck, daſs das, was Thomas über diesen Punkt lehrt, nichts anderes ist, als die von ihm in der ihm eigenen klaren und gründlichen Weise vorgetragene Lehre aller Theologen der damaligen Zeit.

Der Verfasser geht in seiner Darstellung von den beiden Grundprincipien aus, in welchen auch die späteren Theologen einig sein wollten und einig sein muſsten, wenn sie die christliche und theistische Weltanschauung festhalten wollten. Es sind das zwei Dogmen unsers Glaubens, die zugleich auch schon durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden. Das erste dieser Principien ist die auch dem gefallenen Menschen verbliebene Freiheit des Willens, kraft deren der Mensch Herr über seine Handlungen und daher für dieselben verantwortlich ist, — eine notwendige Grundlage alles sittlichen und socialen Lebens, gelehrt von der hl. Schrift (Eccli. 15, 14), von der Kirche stets festgehalten und auf dem Konzil von Trient (s. VI. c. 1) den damaligen Zeitirrtümern gegenüber ausgesprochen, eine Überzeugung aller Völker aller Zeiten, die der Determinismus und Fatalismus alter und neuer Philosophen mit seinen Sophismen nicht zu erschüttern vermag.

Die andere ebenso fundamentale Wahrheit ist die vom Concilium Vaticanum (s. III. c. 3) ausgesprochene gänzliche Abhängigkeit des Menschen von Gott, seinem Schöpfer und Herrn. Es ist das eine Abhängigkeit, die sich auf das ganze Sein und Können und Wirken des Menschen erstreckt und daher eine solche, wie es eine gröſsere in der ganzen Welt nicht gibt und nicht geben kann.

Beide Wahrheiten sind von den beiden katholischen Richtungen, die sich hier gegenüber stehen, nicht bloſs stets anerkannt, sondern laut und offen bekannt worden. Das Problem aber, in dessen Lösung sie auseinander gehen, liegt darin, zu zeigen, wie beide Wahrheiten zusammen bestehen können, wie mit der gänzlichen Abhängigkeit des Menschen mit allem, was in ihm ist, wozu offenbar auch der freie Wille und dessen Selbst-

bestimmung gehört, von Gott jene Art von Unabhängigkeit, welche der Begriff der Willensfreiheit in sich schliefst, zu vereinigen sei. Die eine Richtung betont mehr die Willensfreiheit und fühlt sich berufen, diese zu verteidigen, nicht blofs gegenüber dem Determinismus und Fatalismus ungläubiger Philosophen sowie gegenüber der inneren Nötigung, welche die Jansenisten der göttlichen Gnadenwirkung zuschreiben, — ein Bestreben, das lobend anzuerkennen ist, — sondern auch gegenüber den Thomisten, die von ihr so verstanden werden, als ob mit dem von ihnen gelehrten Einflufs Gottes auf die menschlichen Handlungen eine wirklich freie Entscheidung und Selbstbestimmung des Willens nicht vereinbar sei und daher von diesen ohne logische Fehler nicht festgehalten werden könne. *Concursus simultaneus*, *Scientia media* sind die Stichworte dieser Richtung. Die andere Richtung dagegen, die thomistische, betont mehr das andere Princip, die auf alles geschöpfliche Sein und Wirken sich erstreckende Wirksamkeit Gottes als der causa prima, durch die auch der geschaffene Wille seine Freiheit und seinen freien Akt habe; letztere seien durch die Einwirkung Gottes als der causa prima so wenig beeinträchtigt, dafs sie ohne dieselbe nicht einmal bestehen könnten; erst durch seine Abhängigkeit von Gott sei der Wille unabhängig gegenüber dem, worüber er in seiner freien Entscheidung Herrschaft ausübe. Die Stichworte dieser Richtung sind *praemotio physica* und (bezüglich der übernatürlichen Ordnung) *gratia per se efficax*. Beide Richtungen arbeiten demnach, von der entgegengesetzten Seite ausgehend, an demselben Problem, und wenn beide ihre Geistesarbeit in ganz richtiger Weise vollzögen, so müfsten sie endlich in der Mitte zusammentreffen, in ähnlicher Weise wie — man gestatte den Vergleich — vor etwa zwanzig Jahren jene, welche den grofsen St. Gotthard durchbohrten, von entgegengesetzter Seite beginnend, nach langer, harter Arbeit in der Mitte glücklich zusammentrafen. Man orientierte sich bei diesem grofsen Unternehmen der Neuzeit bekanntlich an den Sternen, und dafs man im ganzen richtig gerechnet und gemessen hatte, zeigte das schliefsliche Zusammentreffen in der Mitte des Berges, wo nur eine ganz geringe Differenz in der beiderseitigen Richtung zu Tage trat, die das Unternehmen nicht in Frage stellte.

Auch unsere Theologen, welche ungleich mehr Mühe und Arbeit an die Lösung des in Rede stehenden Problems verschwendet haben, als jene Techniker und Arbeiter für das genannte Werk, würden es schon wohl zu einem ebenso befriedigenden Resultate gebracht haben wie diese, wenn die Gegenstände,

mit welchen sie es zu thun haben, gemessen und berechnet werden könnten. Aber die Dinge, mit denen sie zu thun haben, sind über alle sinnliche Erkenntnis erhaben, und auch die Begriffe, die der Denkgeist davon bildet, sind nur analoge, inadäquate Vorstellungen, die von den Geschöpfen hergenommen sind und daher das, was toto genere und noch darüber hinaus anders ist als alles Geschaffene, nur höchst mangelhaft widerspiegeln. Das Wirken Gottes ist nämlich der Sache nach von dem göttlichen Sein nicht verschieden und daher für uns etwas ebenso Unfaſsbares und Geheimniſsvolles wie jenes. Kein Wunder daher, wenn es Theologen gegeben hat, welche an der Lösung unsers Problems gänzlich verzweifelt haben. Sie meinen, es handle sich hier um ein Geheimnis, dessen Erkenntnis menschliche Kräfte übersteige. Ich weiſs indes nicht recht, ob diese den eigentlichen Status quaestionis des Problems scharf genug im Auge behalten. Es handelt sich hier nicht eigentlich darum, das unergründliche göttliche Wirken zu erforschen, sondern es soll nur gezeigt werden, wie der geschaffene Wille trotz gänzlicher Abhängigkeit von dem, was über ihm ist, doch vollkommen frei über das herrschen kann, was unter ihm ist. Dabei bleibt freilich wahr, daſs wir diese Frage leichter lösen könnten und wohl gar keine Schwierigkeit dabei finden würden, wenn wir von dem göttlichen Wirken, wie es in sich ist und innerlich sich vollzieht, eine auch nur annähernd adäquate Vorstellung gewinnen könnten. Daher wird auch über jeder Lösung, die man hier finden mag, immer ein gewisses Dunkel von der einen Seite schweben bleiben, von der Seite nämlich, an der die Frage das göttliche Wirken berührt. Das ist indes schlieſslich auch bei andern Fragen der Fall. Auch den göttlichen Akt des Schaffens z. B. erfassen wir nicht in adäquater Weise, dennoch aber finden wir in dem, was bezüglich des Geschöpfes dabei geschieht, keine unlösbare Schwierigkeit.

Um die Ergründung eines eigentlichen Geheimnisses also handelt es sich hier nicht. Wenn das der Fall wäre, würden die Theologen ihre Arbeit längst eingestellt haben. Wir brauchen daher an der Lösung unsers Problems nicht zu verzweifeln. Es ist, so meinen wir, die Einsicht erreichbar, daſs und auch einigermaſsen wie das allumfassende Wirken Gottes als der causa prima, welches freilich, wie es in sich selbst ist und innerlich sich vollzieht, für uns unergründlich ist, ein wirkliches Wirken der causae secundae in suo ordine (d. i. als causae secundae) und speciell ein freies, sich selbst bestimmendes Wirken des geschaffenen Willens neben oder vielmehr unter sich erträgt, ja,

dafs es ein solches nicht nur nicht hindert oder irgendwie beeinträchtigt, sondern dafs es dasselbe vielmehr erst ermöglicht, es in dessen Ganzheit umfafst und trägt und in suo ordine (als causa prima efficiens, exemplaris, finalis) bewirkt.

Man mufs aber, um solche Einsicht zu gewinnen, sich wie jene Techniker an den Sternen orientieren und dann mit aller Sorgfalt das thun, was dem exakten Messen und Rechnen derselben entspricht. Unter den Sternen verstehe ich die hellleuchtenden Principien, welche an dem Geisteshimmel eines jeden katholischen Theologen unverrückbar fest stehen, und von den beiden Kirchenlehrern, der Blüte der Scholastik, sowie auch von ihren Zeitgenossen mit besonderer Klarheit erörtert sind; unter dem exakten Messen und Rechnen aber verstehe ich die sorgfältigste Prüfung eines jeden Schrittes, den man, von den Principien ausgehend, vorwärts macht. Und wie jene Techniker keine veralteten Instrumente zu ihrer Arbeit verwendeten, sondern die besten und vorzüglichsten, welche die Neuzeit erfunden hatte, so mufs man auch, soll die theologische Arbeit zu einem Resultate und zur Einigung der Geister inmitten der Bergeslast des Riesenproblems führen, allerdings nicht zu der modernen methaphysikfeindlichen Philosophie seine Zuflucht nehmen, aber doch auch nicht allzuviel darum geben, wenn auch mal ein alter Terminus oder eine alte Distinktion, welche früher gute Dienste mögen geleistet haben und die auch ganz richtig sein mögen, wenn man sie genau in dem Sinne versteht, in welchem sie gemeint sind, die aber auch mifsverstanden werden können, und, sollen sie es nicht werden, für manche eine eingehende Erörterung verlangen, keine besondere Berücksichtigung mehr finden sollten. Denn um die Sache mufs gekämpft werden, nicht um Worte, die sich doch mit der Sache, die sie bezeichnen sollen, hier nicht völlig decken können, weil, wo die Begriffe inadäquat sind, auch die Worte nicht ausreichen, um die Sache in völlig deckender Weise zu bezeichnen. Und auch aus dem Grunde ist es von Nutzen, hier die alten magistri Parisienses zu konsultieren, da diese die später aufgestellten Kunstausdrücke noch nicht kennen, über die Sache selbst aber, und zwar, soweit die Hauptsache in Betracht kommt, auch schon ex professo reden, und das mit einer Klarheit, wie man sie in mancher breiten Erörterung späterer Theologen vergebens sucht. Unter der Hauptsache verstehen wir die Principien samt den nächsten Folgerungen aus denselben, auf welche man doch immer wieder, soll das Problem gelöst werden, rekurrieren mufs. Diese Principien und die nächsten Folgerungen aus denselben sprechen sie in einer sehr

klaren und bestimmten Weise einmütig aus. Wären die Theologen der Gegenwart in derselben Weise einig, so wäre zur Beilegung der Kontroverse schon ein bedeutender Schritt gethan. Hören wir, wie unser Verfasser sich hierüber ausspricht (p. VII u. VIII): „Haec tot locorum secundum rei principia dispositio fortasse aliquid luminis afferre poterit, ut facilius antiqua illa doctrina intelligi possit. Hucusque quaestio illa plerumque methodo *polemica* tractata est, qua argumenta magis eliguntur et ordinantur ad convellendam adversariorum opinionem, quam ad describenda et illustranda principia propriae auctoris opinionis. Sed experientia universali exploratum est, per disceptationes polemicas de rebus a sensibus remotis, ut sunt quaestiones religiosae et philosophicae, dissidentes ad concordiam opinionum et pacem vix unquam esse redactos, immo *nunquam*, si agitur de re obscura, intricata et quae sub verborum formulis inadaequatis multa et diversa principia complectitur. Ita in hac de qua agitur controversia dictae formulae: *praemotio physica, concursus simultaneus* etc. exprimunt quidem illud in quo duae sententiae imprimis sibi *contrariae* sunt, minime vero multa *alia principia* ad totum systema intelligendum necessaria, quae quidem nota sunt et praesentia menti eorum, qui in illo systemate educati sunt, sed neglecta et fortasse nec cognita ab adversariis. Hic illius methodi defectus aliquo modo explicat, qua ratione de eodem textu non obscuro a viris eruditis interpretationes quam maxime contrariae bona fide in medium proferri potuerint.“

Das ist also der Grund, weshalb unser Verfasser sich der sehr dankenswerten Aufgabe unterzog, die Lehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas und nebenbei auch die einmütige Lehre der übrigen alten magistri Parisienses uns vorzuführen, darin liegt die Hoffnung, die er hegt, dadurch zur Lösung des Problems und zur Schlichtung des alten Streites beizutragen. Er bekennt, in dieser Hoffnung bestärkt zu sein durch eine Stelle, die er bei Suarez in dessen letzter Schrift über diese Kontroverse (*Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis seu de gratia actuali et auxiliis*) gefunden habe. Dieser nämlich sage auf die Versicherung eines Thomisten, auch der Wille selbst bewege und determiniere sich nach ihrer Lehre, Folgendes: „Quodsi hoc ita est, et in hoc persistunt tam ille auctor quam ceteri, *vix ulla relinquitur discordia;* hoc enim est, quod nos praecipue agimus et pro quo pugnamus, quod voluntas non determinetur a Deo sine ipsa se determinante; nam quod e converso voluntas ipsa non possit se determinare sine Deo, tam certum esse credimus, quam est certum, voluntatem nihil posse

efficere sine consursu Dei, neque aliquid supernaturale sine cooperatione gratiae." Dazu bemerkt nun unser Verfasser: „Exploratum autem est, auctores Thomistas classicos *persistere* in eadem sententia, quam refert Suarez; certum est, etiam multa alia principia admitti ab utraque schola. Posito hoc non videtur esse praeclusa omnis via, ut suo tempore ‚vix ulla relinquatur discordia'. Dixi *vix ulla*; nam quod de hoc et de multis aliis obscuris quaestionibus theologicis unquam cesset *omnis* controversia, nec est exspectandum nec forsitan optandum. Humanarum enim mentium aspectus nimis differunt, et intellectualium horizontum circumferentiae non se extendunt aequaliter."

Damit nun der Leser einen gewissen Einblick in den auf engen Raum zusammengedrängten reichen Inhalt der hochinteressanten Schrift (sie umfaſst nur XII und 91 Oktavseiten) gewinne, will ich eine kurze Übersicht des Inhalts folgen lassen:

Im ersten Kapitel werden zunächst die Hauptstellen, an welchen der hl. Bonaventura über den „concursus Dei generalis ad actiones causarum secundarum" handelt, in extenso mitgeteilt. Wir lernen da als Lehre Bonaventuras kennen: 1. „Quod divina voluntas est causa universalis et immediata in omni re et actione." 2. „Quod omnis actio, secundum quod actio, est a Deo." Dieser Satz wurde damals mit specieller Beziehung auf die sündhaften Handlungen lebhaft erörtert. Praepositivus hatte ihn bestritten, Petrus Lombardus hatte keine Entscheidung gewagt, Bonaventura aber konnte schreiben: „Nunc communiter tenetur, quod illa opinio verior sit, quae dicit, quod omnis actio, sive substrata peccato sive non, secundum id quod est actio, est a Deo." Dieser 2. Satz erfährt dann noch eine genauere Bestimmung durch den folgenden 3.: „Quod omnis actio, etiam defectiva, ut actio, sed non quatenus est defectiva, Deo est attribuenda." Endlich wird sodann in Kürze gezeigt, daſs der hl. Thomas mit diesen Lehren des hl. Bonaventura übereinstimme.

Das zweite Kapitel ist der Willensfreiheit gewidmet; es trägt die Überschrift: „Liberum arbitrium sub Deo se ipsum movet verumque dominium habet super proprios actus." Hervorheben möchten wir hier besonders den 4. Satz, der als Lehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas erwiesen wird: „Potentia voluntatis ad eliciendum actum determinatum eget praevia dispositione illi actui congruente." Eine besondere Beachtung verdienen auch die drei letzten Sätze dieses Kapitels, der 7., 8., 9. Der 7. lautet: „Duplex est usus liberi arbitrii, scilicet tum in *recipiendo* divinum influxum, tum in agendo et eidem cooperando." Es wird gezeigt, daſs Bonaventura, Alexander von Hales und

Thomas dies übereinstimmend lehren. Der 8. Satz lautet: „Dispositio et praeparatio potentiae ad actum eliciendum praecedit ipsam actionem et suo modo influit in eandem.“ Der 9. endlich hat folgenden Wortlaut: „Liberum arbitrium dissentiendo impedire potest quominus divinus influxus effectum suum producat.“

Einen Schritt weiter führt uns das dritte Kapitel, welches handelt „De modo, quo prima causa operatur in libero arbitrio et cum libero arbitrio.“ Im einzelnen werden hier folgende Sätze behandelt: 1. „Deus agit in omni actione voluntatis, quae de potentia non potest prodire in actum nisi concurrente motione causae primae.“ 2. „Deus omnia movet congruenter, unumquodque secundum ejus modum et dispositionem.“ Er wird also auch den Willen in einer Weise bewegen, dafs dessen von Natur aus ihm eigene Freiheit bewahrt werde und auch die hic et nunc in ihm vorhandene Disposition zur Geltung komme. 3. „Multis modis voluntas potest induci et excitari ad aliquid vel volendum vel respuendum, sed immutari potest a solo Deo.“ 4. „Praerogativa est soli Deo reservata, ut possit, salva libertate, immutare arbitrium interius operando in ipso.“ Ich möchte hier besonders auf die weise Bemerkung des Verfassers hinweisen, die sich S. 66 in dem „Corollarium“ findet. Er macht darauf aufmerksam, dafs das göttliche Wirken „sui generis“ sei und verschieden von jedem Einflusse, der uns erfahrungsmäfsig bekannt sei, weshalb es auch mit keinem adäquaten und im vollsten Sinne eigentlichen Worte bezeichnet werden könne. Durch die Erfahrung belehrt unterscheide man einen Einflufs, der *moralisch*, und einen solchen, der *physisch* wirke und das von ihm Beeinflufste bewege. Den Willen eines andern *moralisch* bewegen, durch Befehl oder Zureden, vermöge auch der Mensch, der durch Worte dem andern Beweggründe zum Handeln vorlegen und nahelegen könne, „sed *directe tangere* voluntatem alterius homo minime potest“. Gott dagegen habe bei der Erhaltung des geschaffenen Willens und bei dem Einflufs, den er als Schöpfer auch auf die Bewegung des Willens ausübe, diesen ganz in seiner Gewalt. „Hinc patet, quod interior Dei operatio plus importat quam influxum *moralem*, cum quo tamen hoc habet commune, quod sit talis influxus, qui minime excludit hominis proprium voluntatis consensum vel dissensum. — Illi igitur, qui cum Durando aliisque paucis hunc concursum generalem Dei negant, consequenter non admitterent nisi influxum *pure moralem*; illi vero, qui ponunt concursum *simultaneum* efficientem in actione id quod est *esse*, sub *hoc respectu* influxum divinum non restringunt ad *pure moralem* motionem.“

Eine *physische* Bewegung, so setzt er weiter auseinander, bezeichne einen *tactus immediatus*, der seine Wirkung (selbst) hervorbringe und unter diesem Gesichtspunkte mehr bedeute, als eine *moralische* Bewegung; „sed ex altera parte in auribus humanis *tactus physicus* vulgo sonat potius quendam *ab extra illatum* motum atque violentum, vel saltem non insinuat facultatem se ipsum movendi. Scio quidem et libens confiteor, scholam Thomisticam in usu hujus vocabuli omnino alienam esse a tali sensu, sed hunc modum loquendi recte intelligere in sensu a S. Thoma supra exposito. Multis tamen dicta loquendi formula fuit lapis offensionis. Credo autem, omnes in hoc consentire, motionem illam divinam ineffabilem excludere omnes defectus utrique modo et vocabulo inhaerentes et *eminentissime* in se continere et unire, quidquid perfectionis exprimitur duobus illis verbis. Defectu proprii vocabuli uti liceat illis verbis in *analogo sensu* sane [ea] intelligendo et explicando."

Den Abschlufs bildet das vierte Kapitel, welches uns das interessanteste und lehrreichste von allen zu sein scheint. Es handelt von der Beziehung, die zwischen dem göttlichen Wirken und dem Wirken des menschlichen Willens vorhanden ist. Es wird zunächst (§ 1) als Lehre der hl. Lehrer Bonaventura und Thomas (und des Alexander von Hales) der Satz aufgestellt und nachgewiesen: „Voluntas humana a causa prima movetur, ut ipsa se moveat". Es folgt der lehrreiche § 2 mit der Überschrift: „Quod Deus moveat voluntatem ita, ut se ipsam moveat et determinet, magis explicatur". Nachdem dann in § 3 der alte philosophische Grundsatz, der schon bei Boethius und im *Liber de causis* sich findet: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur" mit den Worten der beiden Kirchenlehrer (sowie des Alexander von Hales) hinsichtlich der vorliegenden Frage erklärt worden ist, wird (§ 4) der Satz aufgestellt: „Utraque causa, scilicet Deus et voluntas, est immediata respectu actionum, sub diverso tamen respectu". Der Wille ist causa immediata et proxima, Gott ist causa immediata et prima. Dafs der Wille seinen Akt unmittelbar hervorbringt, ist von selbst klar. Dafs aber auch Gott ihn unmittelbar tangiert, lehren Thomas und Bonaventura ausdrücklich, wobei sie hervorheben, dafs so etwas bei zwei geschaffenen Ursachen derselben Ordnung unmöglich sei. Hier können beide Ursachen die Wirkung nicht unmittelbar tangieren, sondern es wirkt die eine Ursache auf die andere, und diese allein tangiert unmittelbar die Wirkung. Damit hängt wieder innigst zusammen, dafs bei geschaffenen Ursachen die Wirkung, welche sie gemeinsam hervorbringen, niemals ganz der einen

Ursache und zugleich ganz der andern zugeschrieben werden kann. Daſs das aber bei dem Zusammenwirken Gottes mit der causa secunda der Fall ist, wird § 5 wieder mit den Worten des hl. Bonaventura und des hl. Thomas erklärt. Wir vernehmen als Worte des hl. Bonaventura aus II. Sent. d. 37 a. 1. q. 1. ad 5: „Dicendum, quod (operatio) tota est a Deo et tota a libero arbitrio. Non enim est intelligendum, quod Deus cooperetur libero arbitrio, sicut, cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri, sed quia Deus est intime agens in omni actione et intimus est ipsi potentiae operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso.“ Die verdienstlichen Werke sind daher nach Bonaventura (Brevil. p. 5. c. 3. n. 6) „totaliter a gratia, totaliter etiam a libero arbitrio, licet principalius a gratia“. So bekommt man auch einen Einblick in die Art und Weise, wie die Gnade vermehrt wird: „Nam cum solus Deus,“ heiſst es bei Bonaventura, ibid. c. 2. n. 4, „sit ipsius gratiae fontale principium influendi, *ipse solus* est principium augmentandi per modum *infundentis*, et *gratia* per modum *meriti et dignitatis*, et *liberum arbitrium* per modum *cooperantis et merentis*, pro eo quod liberum arbitrium cooperatur gratiae et *quod est gratiae suum facit.*“ Zu diesen Worten macht Jeiler die beachtenswerte Bemerkung: „Haec ultima verba merentur, ut bene pensentur.“ — Vom hl. Thomas wird u. a. folgende hierher gehörige Stelle mitgeteilt (aus c. Gent. III, 70): „Patet etiam, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo partim a naturali agente fiat, sed *totus ab utroque* secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus.” Ist aber die menschliche Handlung ganz ein Werk des menschlichen Willens, so kann das nur deshalb der Fall sein, weil dieser sich selbst bestimmt und aus dem Seinigen dieselbe hervorbringt, indem er „id quod est gratiae suum facit.“ Indem er es aber zu dem Seinigen macht, raubt er es Gott nicht, sondern dieser vollendet vielmehr dadurch, daſs er dem Willen gibt, es zu dem Seinigen zu machen, sein eigenes Werk.

In der soeben angeführten Stelle vergleicht der hl. Thomas das Verhältnis der causa secunda zur prima mit dem eines Werkzeuges zu dem durch dasselbe wirkenden Hauptagens. An anderen Stellen bedient er sich desselben Vergleiches, um das Verhältnis Gottes nicht bloſs zu den causis secundis überhaupt, sondern speciell zum freien Willen zu erklären. Damit nun diese Art zu reden, die sich beim hl. Bonaventura nicht findet, nicht miſsverstanden werde, wird im § 6 aus dem hl. Thomas selbst

gezeigt: „Non in sensu univoco, sed analogo causa secunda vocari potest *causa instrumentalis* mota a causa prima“. Das gewöhnliche Instrument nämlich hat zwar eine eigene Form, aber keine selbstmächtige Bewegung, der Wille hingegen wird von Gott so bewegt, daſs er sich selbst bewegt und bestimmt.

Im folgenden § 7 wird als Lehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas (und nebenbei auch des Duns Scotus) der Satz nachgewiesen: „Cujusvis actionis, seclusis ipsius defectibus, causa principalior et intimior est Deus quam causa secunda“. Der Defekt braucht nämlich, wenn er formaliter als solcher betrachtet wird, keine causa efficiens, es genügt für ihn eine „causa deficiens“, weil er im Vergleich zu der Sache, an der er sich befindet, kein wirkliches Sein, sondern eben den Mangel eines solchen darstellt, etwas Privatives ist, wie etwa der Riſs an einem Kleide, das Loch in der Wand, der Sprung in der Fensterscheibe; er ist auch in der menschlichen Handlung dasjenige, was da klafft zwischen dem, was sie enthält, und dem, was sie (dem Gesetze Gottes gemäſs) enthalten sollte. „Causa deficiens“ aber kann der geschaffene Wille aus sich allein sein. kraft der eigenen Hinfälligkeit, die er nicht aus Gott hat, sondern aus dem Nichts, aus dem er geworden ist. Es folgt im § 8 der Satz: „Causa prima talem habet relationem ad secundam, ut sit quasi causa formalis, haec vero quasi materialis“. Dieser Satz, den Thomas ausdrücklich, Bonaventura (und ein Schüler von ihm, der Kardinal Matthäus ab Aquasparta) inhaltlich lehrt, wird dem einen oder andern zunächst vielleicht etwas befremdend klingen. Es ist also zu bemerken, — und Jeiler unterläſst nicht, darauf hinzuweisen —, daſs auch dies nur „secundum analogiam“ gemeint ist, quia prima causa quandam perfectionem et formam secundae communicat“. Durch das hinzugefügte „quasi“, das sich ausdrücklich auch bei Thomas findet, wird hinlänglich klar darauf hingewiesen. Man muſs also die Sache ja doch nicht so auffassen, als ob Gott die wirkliche causa formalis des geschaffenen Willens in dessen freier Selbstbestimmung würde. Gott ist für diese freie Selbstbestimmung die causa efficiens (prima), die causa exemplaris und die causa finalis, nicht aber die causa formalis. Diese ist vielmehr die im Innern des geschaffenen Willens sich vollziehende Selbstbewegung und Selbstbestimmung des Willens selbst. Es soll also mit obigem Satze nur gesagt werden, die Thätigkeit Gottes verhalte sich zu der des Willens wie das Formale zum Materialen. Vom „Formalen“ ist also nur vergleichsweise die Rede. Daſs aber der Wille, auch als causa formalis seiner Selbstbestimmung betrachtet, von

Gott als der causa efficiens, exemplaris, finalis nach der Vorstellung jener alten Theologen und Kirchenlehrer ganz abhängig bleibt, braucht wohl kaum erinnert zu werden.

Es folgt (§ 9) ein Satz, der richtig erwogen, nicht wenig zur Ausgleichung der Gegensätze und zur Beseitigung von Mifsverständnissen beitragen könnte. Er lautet: „Influxus divinus sub diverso respectu vocari potest praeveniens, simultaneus et etiam subsequens“. Es wird darauf hingewiesen, dafs die „motio praevia“, welche die Thomisten verlangen, und zwar als etwas von der „praevia dispositio“ Verschiedenes, von diesen nicht so gefafst wird, dafs sie *der Zeit nach* dem Willensakt voraufgehe, sondern so, dafs sie nur *ordine et natura* ihm vorhergehen müsse, zeitlich aber mit ihm simultan sein könne und auch sei.

Nachdem sodann in § 10 „Locus quidam insignis S. Thomae“ uns vorgeführt ist, in welchem dieser alles bisher Gesagte mit grofser Klarheit und Bestimmtheit zusammenfafst, nämlich De potentia q. 3. a. 7, macht der Verfasser zum Schlufs (in der „Conclusio“) noch einige recht beachtenswerte und zeitgemäfse Bemerkungen. Das Facit aus seiner Darstellung zieht er in folgender Weise: „Salvae igitur et integrae maneant duo fundamenta religionis et morum, et simul confiteamur, hominem esse suarum actionum dominum atque vere movere et determinare se ipsum, et nihilominus a *prima* et *immediata* omnium actionum causa ita dependere in *essendo* et in *operando*, ut sine illa *praemovente*[1] non possit transire de potentia ad actum“. Er fügt sodann, der grofsen Mäfsigung, die er in seiner ganzen Darstellung bekundet, auch hier treu bleibend, hinzu: „Scio, hanc loquendi formulam non esse usquequaque exploratam certamque, atque haud gravate confiteor, aliam celebrem opinionem, quae in nonnullis aliter sentit, salva fide doceri posse. Sicut igitur qui alteram hanc sententiam esse praeferendam censent, utuntur jure suo, dum Sancta Sedes Romana definitivam de hac controversia sententiam nondum tulit; sic etiam pleno jure profiteri licet doctrinam supra propositam, quam catechismi Romani non spernenda auctoritas (p. I. c. 2. n. 22) exprimit his verbis: ‚Non solum Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid, *intima vir-*

[1] In welchem Sinne er das „praemovere“ verstanden wissen will, hat er im Vorhergehenden klar auseinandergesetzt. Das *prae* ist ihm kein zeitliches, sondern nur ein ordine et natura prae, das *movere* kann man ein physisches nennen, wenn man dies recht versteht, es hat indes auch *eine* Seite mit der moralischen Einwirkung gemeinsam, wie oben ausgeführt worden ist.



tute ad motum atque actionem *ita impellit, ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen,* cum ejus *occultissima vis* ad singula pertineat [pertingat?] et quemadmodum Sapiens testatur (Sap. 8, 1), *attingat a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suaviter.* Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses enuntiaret Deum, quem ignorantes colebant (Act. 17, 17 seq.): *Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus et movemur et sumus.*“

Das ist ruhig und maſsvoll, dabei aber auch klar und entschieden; fern von Streitsucht, aber auch fern von Farblosigkeit und verwaschener Unbestimmtheit. Der Verfasser folgt keinem der Fähnlein, auf denen „Fehde“ geschrieben steht, aber er folgt der groſsen, unbesiegten und unbesiegbaren Fahne der Wahrheit. Möge seine Schrift, für die wir ihm sehr dankbar sind, viele Leser finden und diese alle dazu führen, daſs auch sie dieser Fahne folgen.

Hat man auf der sehr breiten gemeinschaftlichen Grundlage sich einigermaſsen verständigt, wird man sich auch über verschiedene Termini und Distinktionen, die eine spätere Zeit, um die überlieferte Lehre schärfer und bestimmter zum Ausdruck zu bringen, aufgestellt hat, allmählich schon verständigen, bei einigen vielleicht dahin, daſs man sie ganz fallen läſst, um zu der einfacheren und schlichteren Ausdrucksweise der Vorzeit zurückzukehren, weil man einsieht, daſs dadurch das Verständnis der Sache und die Verständigung der Geister nur gefördert wird. Eine Rückkehr zu der Vorstellungs- und Ausdrucksweise einer geistig hochstehenden Zeit bedeutet keinen Rückschritt, sondern einen Fortschritt. Der groſse Athanasius, der für das *ὁμοούσιον* mit der ganzen Riesenenergie, die in ihm war, eingetreten ist, weil nach seiner Überzeugung die Wahrheit ohne diesen Terminus nicht festgehalten werden konnte, hat anderen Ausdrücken gegenüber nicht in derselben Weise sich verhalten. Für keinen der beiden Termini *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* hat er wie pro aris et focis gestritten. Beide waren ihm recht, und es ist ihm gelungen, diejenigen, deren Anschauungen durch diese Ausdrücke geteilt waren, zu versöhnen und zu vereinigen. Er sah, daſs es sich zwar nicht um einen reinen Wortstreit handelte, daſs aber jede der sich befehdenden Parteien die Wahrheit etwas einseitig, unter Verkennung und Miſsverständnis dessen, was die andere Partei wollte, behandelte, daſs beide Parteien, auf gemeinsamer durchaus orthodoxer Grundlage stehend, dieselbe schwer in Begriffe und Worte zu fassende Wahrheit von verschiedener Seite betrachteten. Er brachte sie auf der Synode von Alexan-

drien (im J. 362) bekanntlich dazu, dafs sie sich verständigten. Er erreichte dies dadurch, dafs er recht kräftig, entschieden und klar das, worin sie einig waren, in den Vordergrund stellte. Wir wollen nun, wenn wir den Streit unserer Tage mit jenem der Väterzeit in Parallele stellen, keineswegs sagen, dafs sie in allem eine Analogie darböten, aber hoffen wir, dafs es auch heutzutage gelingen werde, die sich befehdenden Parteien zu vereinigen, deren Gegensätze zum grofsen, wenn auch nicht zum gröfsten Teil darauf beruhen, dafs man sich gegenseitig nicht ganz vollständig versteht. Man wird sich aber nicht nur wieder verstehen, sondern auch zur Klarstellung der tiefen Fragen, um die es sich handelt, beitragen, wenn man — und darin können wir alles Gesagte zusammenfassen — von beiden Seiten ernstlich bemüht ist, die Anforderung an die Theologen zu erfüllen, die in dem Satze des hl. Thomas liegt, die Theologie sei nicht nur Wissenschaft, sondern auch Weisheit, und zwar im höchsten Sinne des Wortes. Wissenschaft nämlich ist die mit Gewifsheit verbundene Erkenntnis einer Sache aus ihren Gründen. Die Weisheit dagegen schaut weiter, auch in die tiefsten und allgemeinsten Gründe hinein, welche hinter den specielleren Gründen liegen, von denen die gegen einander abgegrenzten Gegenstände der verschiedenen Wissenschaften beherrscht werden. Auch die Philosophie soll sich bemühen, soviel sie es vermag, zur Weisheit zu werden. Aber für die Theologie ist es eine unbedingte Notwendigkeit, etwas, ohne welches sie das nicht ist, was sie sein will und sein soll. Will sie uns doch über das Höchste belehren, was es gibt, über Gott, und zwar aus einer Quelle, wie es eine höhere und tiefere nicht geben kann, aus der Kenntnis, die Gott über sich selbst hat, aus welcher er in seiner Offenbarung uns Mitteilungen hat zufliefsen lassen. Daher sagt mit Recht der hl. Thomas von der Theologie: „Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis . . . Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum (*De Trin.* 12, 14). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt) . . . ., sed etiam quod notum

est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia." I. q. 1. a. 6. Wenn man nun an der Hand der spekulativen Theologie in die tiefsten Gründe von allem, was da ist und wird, hineinschaut, soweit durch das göttliche Offenbarungswort der Schleier für uns in diesem Erdenleben gelüftet ist, so wird und mufs man sich bewufst werden, wie unvollkommen und inadäquat die intellektuellen Vorstellungen oder Begriffe sind, durch die wir das Göttliche denken. Das göttliche Offenbarungswort hat nämlich an unserer Art und Weise zu erkennen und zu reden nichts geändert, vielmehr sich zu derselben herabgelassen und in Begriffe und Worte sich gekleidet, die der uns umgebenden Sinnenwelt ursprünglich entnommen, eben deswegen aber nicht geeignet sind, das Göttliche in deckender, adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen. Es ist durchaus notwendig und ungemein wichtig, dafs man sich dessen beim Gebrauch dieser Begriffe und Worte immer voll und ganz bewufst bleibe. Sobald der Theologe es aus dem Auge verlöre, würden jene Begriffe und Worte für ihn zum Steine des Anstofses, zu Anthropomorphismen, die er mit seinem Denken in Gott hineintrüge. Für wen aber die Theologie nicht blofs zur Wissenschaft gediehen, sondern auch zur Weisheit ausgereift ist, für den besteht solche Gefahr nicht. Er ist sich der Höhe und Tiefe bewufst, die hier erfafst werden soll, — so gut es mit menschlichem Gedanken und Gedankenausdruck geht. Da es nie und nimmer vollkommen möglich ist, so korrigiert und ergänzt er die eine Vorstellung durch andere, um so durch eine Menge von Vorstellungen das einigermafsen zu erfassen, was vollkommen zu erfassen und in schauender Weise zu erkennen ihm hienieden nicht beschieden ist. Er wird es nicht bedauern, wenn das Göttliche von gründlich verschiedener Seite betrachtet wird; er wird dies vielmehr mit Freuden begrüfsen, weil es Anlafs und Gelegenheit bietet, die genannte Korrektur der Vorstellungen gründlich vorzunehmen und jeden Anthropomorphismus hier fern zu halten. Er wird, weil es nun einmal menschlich ist, die Fehler am andern leichter zu sehen als an sich selbst, das Mangelhafte in der Vorstellung des andern mit Leichtigkeit erkennen. Er wird aber auch gegen die Behauptung des Gegners, der gleichfalls in Bezug auf ihn schärfere Augen hat, als in Bezug auf sich selbst, die Ohren nicht verschliefsen. Sie wird ihm vielmehr ein Anlafs sein, die eigene Vorstellung von neuem scharf unter die Lupe zu nehmen, und wenn er dabei das Inadäquate, das sie dem Göttlichen gegenüber enthält, deutlicher und schärfer erkennt, als vorher, so wird er darin einen

nicht zu verachtenden Gewinn erblicken und dem Gegner dankbar sein. Oder vielmehr, er wird ihn gar nicht mehr als Gegner, sondern als Freund und Bruder betrachten und als Kollegen begrüfsen, sogar hoch willkommen heifsen, falls er entdeckt, dafs derselbe eben so fest, wie er selbst, entschlossen ist, die Theologie wirklich als Weisheit zu behandeln. Er wird dann erkennen, dafs es auch für die Entwicklung der intellektuellen Vorstellungen nicht gut ist, dafs der Mensch allein sei, dafs er auch hier eines „adjutorium simile sibi" bedürfe. Er freut sich, dafs er sich gegenüber einen Geist findet, der zwar ähnlich angelegt ist, wie er selbst, aber doch nicht bis zur völligen Gleichheit mit ihm übereinstimmt, weil er einsieht, dafs derselbe so ihm besser behilflich sein kann, ein Gedankenbild in seinem Geiste hervorzubringen, welches vollkommener der Sache entspricht.

Wenn in solcher Weise die alte Kontroverse, von der wir reden, weiter geführt würde, so würden wir es nicht bedauern, dafs sie noch nicht zur Ruhe käme. Sie würde dazu dienen, die Erkenntnis einer Sache, die namentlich Anfängern in der Theologie, welche immer wieder dahin neigen, anthropomorphistisch über Gott und sein Wirken zu denken, grofse Schwierigkeiten bietet, zu fördern. Namentlich aber würde man so dahin gelangen, dafs bei dem Geistesringen die Liebe nicht verletzt würde. Denn wo die wahre Weisheit ist, da ist stets auch die heilige Gottesliebe (cf. S. Thom. II. 2. q. 45), und wo diese ist, da ist auch die Nächstenliebe, die wohl dem Gegenstande, nicht aber dem Motive nach von ihr verschieden ist. Je mehr die Theologie zur Weisheit wird, desto mehr dürfen wir hoffen, dafs endlich doch die Zeit kommen werde, wo der weise Doctor Angelicus nicht mehr einen Zankapfel bilde, sondern, wie der von beiden Parteien hochverehrte Vater der Christenheit es gewollt hat und will, zum wahren Einigungspunkt werde, zu einer festen Grundlage, auf der diejenigen, die sich bisher bekämpft haben, einig unter sich und mit allen, die es gut meinen, zusammenstehen, um die Feinde der Wahrheit und der Weisheit, der christlichen Kultur und Gesittung, erfolgreich zu bekämpfen und dadurch der Kirche und der Menschheit wahre Dienste zu leisten. „Concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur."

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

The Psychological Review, edited by ***J. Mark Baldwin*** and ***J. Mc Cattel:*** The Mac Millan Company New York and London.

Die psychologische Revue zählt zu den Zeitschriften, die man immer mit neuem Interesse liest. Es stehen denn auch die in diesem Jahre bereits herausgegebenen Nummern auf der gewohnten Höhe wissenschaftlicher Forschung. Der Inhalt ist indessen mehr ein physiologischer als ein psychologischer.

Die März-Nummer enthält einen Artikel über das Aufrechtsehen von James H. Hyslop. Der Autor erhebt nicht ohne Grund Bedenken gegenüber der Art und Weise, in welcher dieses Problem gewöhnlich behandelt wird. Warum sehen wir die Gegenstände aufrecht, wenn das Bild auf der Netzhaut umgekehrt ist? Sodann führt er uns die verschiedenen Erklärungsversuche dieses interessanten Phänomens vor Augen: die Ocularbewegungstheorie, die Projektions- und Reinversionstheorie, sowie endlich die Theorie einer „Korrectur durch die Erfahrung vermittelst des Tastsinnes“. Keine von allen diesen befriedigt aber Prof. Hyslop, vielmehr schliefst er sich der Erklärung von Prof. Le Conte an, wie sie dieser eben in seiner „Science“, new series, 2 nd. part, p. 628 und „Vision“ p. 88. entwickelt. „Eine wissenschaftliche Erklärung“, sagt er, „ist ja nichts anderes als das Zurückführen des fraglichen Phänomens auf ein allgemeines Gesetz, das dann auch die anderen Erscheinungen, besonders aber die gewöhnlich und häufiger vorkommenden in sich begreift.“ Prof. Hyslop erläutert seine eigene Theorie mit Zuhilfenahme von Diagrammen zur Darstellung der optischen Gesetze, die in dieser Frage Bedeutung haben. Jedenfalls wird der Artikel für Vorgerücktere sehr belehrend sein.

Weniger befriedigend sind die „Stufen der Erkenntnis“ von Alfred Lloyd, der sich auch in verletzenden Ausdrücken gegenüber der katholischen Kirche ergeht und überdies die Schöpfung leugnet.

Eine grofse Anzahl der kleineren Artikel sind von Kant und Hegel beeinflufst.

Wien. Fr. Reginald Walsh,
Magister Ord. Praed.

1. An outline of philosophy in America by ***Mattoon Monroe Curtis,*** professor of philosophy in Western Reserve University. Separatabdruck aus dem Universitätsbericht vom März 1896.

Diese „Skizze der Philosophie in Amerika“ bietet auf 16 Quartseiten und mit zahlreichen litterarischen Angaben eine natürlich sehr gedrängte, aber immerhin pragmatisch angelegte und in ihrer Art vollständige Übersicht der geschichtlichen Entwicklung philosophischer Bestrebungen in den Vereinigten Staaten Nordamerikas.

Gemäfs dem alten, auch auf Völker anwendbaren Worte „Primum oportet vivere, deinde philosophare“ begann dort die Philosophie nach Schlufs der Kolonisationsperiode, im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, führte bis nach dem Befreiungskriege (1776—1783) ein kümmerliches Dasein und konnte erst in jüngster Zeit einen kräftigen Aufschwung nehmen.

Ihr erstes Heim fand sie unter den Puritanern Neu-Englands, wo Jonathan Edwards (1703—1758) besonders hervortrat. Er lehnte sich an Malebranche, Berkeley und Locke an, aber seine historische Bedeutung liegt nicht so sehr in Beiträgen zur spekulativen Wissenschaft als in einer kräftigen Objektivierung des Calvinismus und in der Anregung von metaphysischen und ethischen Diskussionen, die bis heute noch fortgesetzt werden.

Im Gegensatz zu dieser theologisierenden Richtung gründete der weltberühmte Benjamin Franklin (1706—1790), selbst ein Anhänger Lockes, eine neue Schule, welche nach dem Vorgange Franz Bacos die Philosophie mit der Naturwissenschaft identifizierte.

Mit John Witherspoon, der 1768 aus Schottland an das Princeton College berufen wurde, kam auch die schottische Philosophie Reids nach Amerika, wo sie für eine Modifikation der Lehre Lockes gehalten wurde und unter Verdrängung des Skepticismus Berkeleys und Humes großen Einfluſs gewann; noch jetzt hat sie in der Form, die ihr Sir William Hamilton gegeben, namhafte Vertreter.

Während des zweiten Viertels unseres Jahrhunderts verschaffte Prof. C. S. Henry (1804—1884) dem französischen Eklekticismus Cousins einige Verbreitung. Weit gröſseren Anklang aber fand die deutsche Philosophie.

Laurens P. Hickok (1798—1888), einer der originalsten Denker Amerikas, ist der erste gewesen, der seine Landsleute mit dem Geiste Kants bekannt gemacht hat. Von da an drangen die idealistischen Ideen der deutschen Philosophen immer mächtiger in die Neue Welt ein, und zwar auf zwei Wegen, auf geradem Wege durch die Amerikaner, welche an deutschen Universitäten studierten, und dann auf dem nächsten Umwege über England, besonders durch Coleridge. Den gröſsten Einfluſs auf die amerikanische Denkerwelt haben in der Gegenwart der Engländer Thomas H. Green und der Deutsche Lotze, deren Werke viel gelesen werden. Der hervorragendste Vertreter des neuen Idealismus in Amerika ist Professor Josiah Royce, aus dessen Lehren folgendes mitgeteilt wird: „Die Existenz der endlichen Erfahrung setzt die Existenz einer absoluten Erfahrung voraus, welche in ihrer Einheit ein selbstbewuſstes, persönliches Wesen ist, das alle endliche Erfahrung organisch in sich einschlieſst. Der scheinbare Triumph des Bösen ist eine von unserem endlichen Gesichtspunkte herrührende Illusion. Unter dem absoluten Gesichtspunkte sind alle reale Übel in der Welt nur überwundene Elemente der moralischen Ordnung."

Neben diesen idealistischen Strömungen finden wir als eigenartiges System den Transcendentalismus Neu-Englands, der wohl vom kantischen seine erste Anregung empfangen hat, im übrigen aber auf einer anderen Grundlage und in einer ganz verschiedenen Art aufgebaut worden ist. Sein Hauptrepräsentant war Ralph Waldo Emerson (1802—1882), als dessen intellektuelle Vorgänger Montaigne, Berkeley, Coleridge und Wordsworth betrachtet werden. Der praktische Versuch, den diese Schule in Brook Farm (1841—1847) machte, die Gesellschaft auf kommunistischer Grundlage zu reformieren und der höchsten Kultur zuzuführen, scheiterte an finanziellem Miſserfolg.

Weiter sehen wir, wie Draper, einer der ersten Jünger Darwins, die Evolutionsphilosophie einführte, die dann durch John Fiske (geb. 1842) in engem Anschluſs an Herbert Spencer weiter verbreitet wurde. Jetzt beherrscht sie wohl die weitesten Kreise, wobei jedoch zu bemerken ist, daſs die mechanisch-materialistische Anschauungsweise Häckels wenig Anklang gefunden hat. Der Verfasser führt uns noch durch die Gebiete

der Biologie, der Anthropologie und Sociologie (L. H. Morgans „Urgesellschaft“, auf welcher das Werk Friedrich Engels „Der Ursprung der Familie“ fuſst), der empirischen Psychologie, wo Fechner, Weber, Lotze und Wundt einen maſsgebenden Einfluſs gewonnen, und der Religionsphilosophie. Er schlieſst mit einem Aperçu der neuesten Erscheinungen (Lehrstühle, Laboratorien, Vereine, Zeitschriften u. s. w.), welche ein wachsendes Interesse an den philosophischen Studien und einen regen Fleiſs auf allen in Betracht kommenden Gebieten bekunden.

Das ist in Kürze der Inhalt der vorliegenden Skizze, die bald zu einer volleren Darstellung der Anfänge der Philosophie in Amerika auswachsen möge. Curtis bemerkt, daſs eigentlich jetzt erst die Vorbedingungen zu einer gedeihlichen Pflege der Philosophie in seinem Lande vorliegen. Wir fügen hinzu, daſs auch der katholische Volksteil nunmehr in eine günstigere Lage gekommen ist, um sich daran zu beteiligen, und wir erwarten von dieser Seite eine Wiederanknüpfung an die Principien der aristotelisch-thomistischen Philosophie, mit denen die wirklichen Resultate der Empirie sich stets werden vereinigen lassen.

2. **Princeton contributions to psychology** edited by ***J. Mark Baldwin,*** Stuart professor of psychology. Princeton 1896.

Von den „Beiträgen zur Psychologie“, welche die Professoren der Princetoner Fakultät seit 1895 zu veröffentlichen begonnen haben, liegt uns das Schluſsfascikel des ersten Bandes vor; es enthält zwei „genetische Studien“ aus der Feder des Herausgebers, der in Verbindung mit J. Mc Keen Cattell auch die Psychological Review herausgibt.

Der erste Artikel über „Bewuſstsein und Evolution“ (S. 145—153) ist nur die revidierte Auflage einer Auslassung des Verfassers vor der American psychological Association zu Philadelphia bei Anlaſs einer häuslichen Auseinandersetzung unter Evolutionisten. Wir brauchen um so weniger darauf einzugehen, als der eigentliche Gegenstand desselben, fast alle Gedanken und sogar ein Passus von mehr als zwei Seiten in dem unmittelbar darauf folgenden zweiten Artikel (Seite 155—182) sich wiederfinden.

Hier wird uns, wie schon der Titel anzeigt, „ein neuer Faktor in der Evolution“ vorgeführt, und der Verfasser bringt zu dessen Empfehlung alles zusammen, was er früher in seinem Buche über „die geistige Entwicklung des Kindes und der Rassen“ und gelegentlich in verschiedenen Zeitschriften darüber gesagt hat. In formeller Hinsicht ist seine Arbeit einem Mosaikbilde vergleichbar, in dem die Steine nicht recht zusammenpassen und die Fugen zu stark hervortreten; eine freiere Behandlung der Texte wie auch eine gröſsere Präcision und Konsequenz in den Ausdrücken würde den Artikel für nicht-evolutionistische Kreise verständlicher, um nicht zu sagen: verdaulicher gemacht haben. Doch zum Inhalt! Qui edere vult nucleum, frangat nucem. (Hieronymus.)

Den neuen Faktor, um den es sich handelt, nennt der Verfasser Organic Selection „organische Auswahl“ und er definiert ihn am Ende seiner Abhandlung als den „Prozeſs ontogenetischer Adaptation des einzelnen Organismus zur Erhaltung seines Lebens und zur Sicherung bestimmter Variationsreihen in den nachfolgenden Generationen“. Eine besondere Form in dieser organischen Auswahl bezeichnet er als „Social heredity“, „sociale Anerbung“ im Gegensatz zur „physischen oder natürlichen

Anerbung," und er versteht darunter den Prozefs, bei welchem das Einzelwesen durch Nachahmung, Unterricht und überhaupt durch Verkehr mit der Gesellschaft zu weiteren Funktionen gelangt, ein Vorgang, der auch auf die Fixierung der Variationsreihen in den nachfolgenden Generationen einwirkt. Nicht jedoch dieser doppelte Prozefs an sich soll als etwas Neues oder auch nur Neuentdecktes betrachtet werden, sondern nur die Bedeutung, die demselben nach Baldwins Auffassung zukommt als einem Faktor der Evolution, der dem Neo-Lamarckschen Princip der Erblichkeit erworbener Eigenheiten und teilweise auch der Weismannschen Theorie der „germinalen Auswahl" den Boden entzieht.

Versuchen wir, unter möglichster Vermeidung der in der Evolutionsphilosophie wie in keiner andern wuchernden Neologismen die Grundzüge dieser Auffassung zu entwickeln.

In der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Organismus treten zweierlei Funktionen zu Tage: einmal solche, welche die Entfaltung seiner Natur und der mitangeborenen individuellen Eigenheiten darstellen, und sodann solche, welche das Einzelwesen selbst zu verrichten lernt, die speciellen Modificationen des Organismus, welche erworbene Eigenheiten genannt werden. Dafs solche specielle Modifikationen in der Entwicklung des Einzelwesens eintreten, die sich in der Funktion und der Struktur offenbaren, ist eine Thatsache. Wir erblicken in den Organismen eine gewisse Bereitschaft und Fähigkeit, sich gleichsam „zur Höhe der Situation emporzuschwingen" und aus den Umständen ihres Lebens Nutzen zu ziehen. Wir sehen sie in irgend einer Weise thätig, um sich günstigen Bedingungen anzupassen, wobei die zweckdienlichen Bewegungen wiederholt werden und durch die Übung wachsen oder fortschreiten, während die nutzlosen allmählich fortfallen. Es findet also eine Auswahl statt von bestimmten Funktionen aus dem weiten Kreise der möglichen und wirklichen, welche durch das Gesetz des Gebrauchs und Nichtgebrauchs nicht vollständig erklärt wird. Eben dieser Prozefs, wie man ihn auch erklären mag, wird vom Verfasser organische Auswahl genannt, weil der Organismus selbst zu demselben mitwirkt.

Es erheben sich sofort zwei Fragen:

1. wie ist die organische Auswahl zu erklären, d. h. wie kommt der Organismus zu neuen Modifikationen, da wo sie nötig sind, oder wie erhält er einzelne Funktionen im Gange, während er andere aufgibt?

2. Welche Stellung nimmt die organische Auswahl in der allgemeinen Evolution ein, d. h. welche Bedeutung hat sie in der Evolution des Einzelwesens (Ontogenie) und der ganzen Species (Phylogenie)?

Die Einheit des Organismus deutet schon darauf hin, dafs irgend ein allgemeines Princip durch alle Bewegungsanpassungen geht, die das Einzelwesen anstellt, und dafs alte Habitus substanziell in den neuen Funktionen erhalten sein müssen, so dafs diese nur durch graduelle Modifikationen erreicht werden können. Weiterhin erstreckt sich der in Frage stehende Prozefs so weit wie das Leben, denn er findet sich bei allen Organismen; es müssen daher auch die bewufsten Zustände in Betracht gezogen werden. Und schliefslich können solche Modifikationen nicht anders zustande kommen, als durch eine Art Wechselwirkung des Organismus und seiner Umgebung.

Nun gibt es eine Thatsache der Physiologie, welche in Verbindung mit verschiedenen Thatsachen der Psychologie die erste Frage beantwortet. Das ist die allgemeine Thatsache, dafs der Organismus auf die Stelle, welch einen Reiz erfährt, seine Energie konzentriert in Hinsicht auf die Erhaltung der dem Leben nützlichen Bedingungen, Bewegungen

und Reizungen und auf die Unterdrückung der schädlichen. Wir finden daher im Falle wohlthätiger Bedingungen eine allgemeine Vermehrung der Bewegung, eine excessive Entladung der Bewegungskräfte in schon eröffneten und gewohnten Bahnen, und zugleich damit, auf psychologischer Seite, ein angenehmes Bewufstsein, da gesunde Lebenswirkungen mit Lust, wie die deprimierenden mit Schmerz verbunden sind, und ebenso in den entwickelteren Organismen Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit ist jedoch nicht als rein geistiger Akt zu betrachten; wir achten nicht auf ein Ding, weil wir es bereits ausgewählt haben, sondern wir wählen es vielmehr aus, weil wir — Bewufstsein und Organismus — darauf achten, d. h. demselben zugewandt sind. Nun ist die Aufmerksamkeit auf ein Glied stets begleitet von erhöhter vasomotorischer Thätigkeit, Vermehrung der Muskelkraft und allgemeiner dynamogenischer Hebung in jenem Gliede. Der Gedanke an eine bestimmte Bewegung drängt die Motorenergie in Kanäle, welche denen möglichst nahe sind, die zu dieser Bewegung führen. Durch diese organische Konzentration und diesen Excefs der Bewegung werden zahlreiche Kombinationen möglich gemacht, aus welchen die vorteilhaften Bewegungen wegen ihrer Nützlichkeit ausgesondert werden. Diese verschaffen erneute Lust, erwecken wieder angenehme Assoziationen und erregen von neuem die Aufmerksamkeit. So werden durch diese Einflüsse (einer Zirkular-Reaktion) die adaptiven Bewegungen ausgewählt und schliefslich als permanente Erwerbungen festgehalten. Daraus ergibt sich ein allgemeines Gesetz für die organische Auswahl: „Die Anpassung eines Organismus an einen neuen Reiz wird bewerkstelligt nicht durch Auswahl der Reizung vorderhand, noch auch durch Auswahl der notwendigen Bewegungen, sondern durch die Wiederherstellung derselben mittels Entladung der Energieen des Organismus und möglichster Konzentrierung derselben auf die excessive Erregung derjenigen Organe, welche durch einen früheren Habitus am nächsten geeignet sind, jene Stimulation wieder zu ergreifen. Nach verschiedenen Versuchen erlangt z. B. ein Kind eine angestrebte Anpassung immer vollkommener, während die nutzlosen Bewegungen verschwinden.

Unabhängig von der eben dargelegten Auffassung des Vorgangs ist die Beantwortung der zweiten Frage nach der Stellung und Bedeutung der organischen Auswahl in der allgemeinen Evolutionstheorie. Die Ansicht des Verfassers ist folgende:

Die „natürliche Auswahl“ wird zu oft als ein positiver Vorgang dargestellt. Sie ist durchaus negativer Natur und bedeutet weiter nichts, als dafs Organismen, welche die zum Leben notwendigen Eigenschaften — worin diese auch immer bestehen mögen — nicht haben, einfach thatsächlich zu Grunde gehen. Die positive Seite des Darwinismus liegt in der Theorie der Variationen, wonach die positiven Qualifikationen der Organismen als mitangeborene Variationen entstehen, welche den Organismus befähigen, mit den Bedingungen des Lebens fertig zu werden.

Hier findet die „natürliche Auswahl“ ihre natürliche Stelle und auch ihre Hauptbedeutung. Sie bildet eine neue Qualifikation positiver Art, welche den Organismus in stand setzt, seiner Umgebung zu begegnen und mit ihr den Kampf aufzunehmen, während natürliche Auswahl eben bleibt, was sie war, nämlich das negative Gesetz, dafs der Organismus, dem es nicht gelingt zu leben, sterben mufs. Es ist klar, dafs Organismen, welche nicht irgend eine Form a u s w ä h l e n d e r Reaktion (Erwiderung) auf das ihnen Zuträgliche im Gegensatz zum Schädlichen in ihrer Umgebung hätten, sich nicht weit entwickeln könnten. Es eröffnet sich also eine neue Sphäre für die Anwendung des negativen Princips der

Auswahl der Organismen, nämlich mehr in Bezug auf das, was sie thun, als auf das, was sie sind; auf den neuen Gebrauch, den sie von den angeborenen Funktionen machen, als auf deren bloßen Besitz, und es gewinnt die Bildsamkeit und Anpassungsfähigkeit der Funktion, (die in der Intelligenz ihren Höhepunkt erreicht), eine größere Bedeutung als die angeborene Beständigkeit der Funktion. So wirkt die organische Auswahl, die selbst wahrscheinlich eine angeborene Variation ist, dahin, neue Qualifikationen für das Überleben einer Kreatur zu schaffen, und das von ihr eingeschlagene Verfahren ist eine neue Anwendung der natürlichen Auswahl auf die möglichen Modifikationen, welche der Organismus zu erfahren fähig ist.

Durch diesen Einfluß auf die Entwicklung des Einzelorganismus gewinnt weiterhin die organische Auswahl eine hohe, wenn auch mittelbare, Bedeutung für die Evolution der Species von Generation zu Generation. Bei der organischen Auswahl geht die Erwerbung neuer Funktionen und Modifikationen nicht vor sich ohne Beeinflussung der Struktur des Organismus; wo das Bewußtsein als Faktor eingreift, liegt die Veränderung nicht so sehr in den Muskeln als im Mittelhirn und ist auch hier eine ganz geringe. Die physische Anerbung vermag daher die Richtung der Entwicklung einer Generation in der folgenden zu erhalten, und durch weiteren Fortschritt und Vervollkommnung können die Anpassungen schließlich zu mitangeborenen Variationen werden.

Das Princip der natürlichen Auswahl sichert auch hier die Beständigkeit der Richtung, namentlich wo die Intelligenz und die Nachahmung, die ein Abbild davon ist, Platz greifen. Die Organismen, welche schädliche Handlungen selbst wählen oder nachahmen, unterstützen nur ihre eigene Vernichtung durch die natürliche Auswahl, so daß nur die bildsamsten und anpassungsfähigsten Individuen erhalten werden. Und indem schließlich die organische Auswahl Einzelwesen am Leben erhält, erhält sie auch zugleich die Species und versorgt ihr so die nötige Zeit zur Vollendung begonnener Variationen.

Dazu kommt der Einfluß der socialen Anerbung, welche auch außerorganische Funktionen von einer Generation zur andern überleitet und eine ganz besondere Bedeutung hat als Gegengewicht gegen die „künstliche Auswahl der Unfähigen", welche überall mit dem socialen Leben auftritt.

So bietet die organische Auswahl, in voller Harmonie mit dem Darwinismus, eine Erklärung der Beständigkeit in der Entwicklung der Species, welche die Annahme einer Anerbung der erworbenen Fertigkeiten unnötig und überflüssig erscheinen läßt.

Der Grundgedanke der Evolutionstheorie Darwins wird jetzt mehr als früher nicht bloß berücksichtigt, sondern auch angenommen und verteidigt von christlichen Philosophen. So ist eben ein Buch De la spiritualité de l'âme vom katholischen Professor Georges de Craene von der Lütticher Universität erschienen, welches diesen Standpunkt einnimmt. Die aristotelisch-thomistische Philosophie bietet auch eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten: die formae intermediae, namentlich die successive Informierung des menschlichen Körpers durch drei Seelen, von welchen nur die menschliche eine specielle Kreation beansprucht, die Eduktion der Formen u. s. w. Der sel. Albert der Große nahm für das ganze Pflanzenreich die Evolution ausdrücklich an. Es läßt sich daher auf einzelnen Gebieten eine Verbindung der Scholastik und des Darwinismus erzielen; zu einer Aussöhnung der beiden Systeme kann es nicht kommen. Auch die vorliegende Arbeit fußt auf einer Gesamtauffassung, welche nur dem Namen nach vom Materialismus verschieden ist.

3. **The mental development of a child** by ***Kathleen Carter Moore.*** Ergänzungsheft der Psychological Review 1896.

Auch dieses Buch (von 150 Seiten) ist im Geiste der modernen Psychologie geschrieben, und die Verfasserin vertritt durchgehends die Ansichten, die in Wundts „Physiologischer Psychologie" niedergelegt sind. Aber die Verfasserin hat den guten Einfall gehabt, den objektiven Thatbestand ihrer Beobachtungen von ihren subjektiven Erklärungen und Erwägungen überall zu trennen, und so ist ihr Werk ein sehr schätzenswerter Beitrag zum Aufbau der Psychologie der ersten Kindheit geworden.

Wir haben hier die geistige Entwicklungsgeschichte eines Kindes während der beiden ersten Lebensjahre. Von vornherein wird man zugeben, dafs die Verfasserin, als Mutter dieses Kindes, in der günstigsten Lage war, die meisten Beobachtungen zu machen und zu sammeln. Beim Durchlesen ihrer Schrift wird man aber auch bald überzeugt, dafs sie, wie wenige, befähigt war, uns ein treues, zuverlässiges Bild von der Entwicklung zu geben, und wir wollen gleich beifügen, dafs wir keine einzige Beobachtung in dem Buche gefunden haben, die nicht mit den unsrigen übereinstimmte.

Die Dame vereinigt mit einer gründlichen Vorbildung zu diesen speciellen Studien und einem scharfen Auge für die Beobachtung das Bewufstsein von der Schwierigkeit ihres Unternehmens. Sie sagt selbst: „Die Geistesverfassung, mit der man (sie schreibt zunächst für Frauen und sagt deshalb „die Beobachterin") an das Kind herantritt, mufs auf die Deutung der wahrgenommenen Erscheinungen einen grofsen Einflufs üben. Man kann sich durch Einbildung in das Leben des Kindes gleichsam projicieren und dasselbe als ein bifschen Menschheit betrachten, das potentiell reich ist an Gedanken und Gefühlen, welchen man bei jeder Thätigkeit begegnen müfste. Zu viel zwischen den Zeilen lesen verdunkelt den wahren Sinn des Textes . . . ."

Auch vor der bei einem solchen Unternehmen naheliegenden Gefahr einer Treibhauskultur hat sie sich gehütet; sie vermied es sogar gänzlich, ihrem Kinde die Stückchen und Sprüchlein beizubringen, die sonst vielfach üblich sind; mit den von Fachmännern empfohlenen Experimenten hatte sie wenig Erfolg und liefs bald diese Versuche beiseite; ja, sie wufste sich sogar in ihren Beobachtungen einzuschränken, denn wie sie richtig bemerkt: „Alles mufs dem Wohle des Kindes dienen; Aufregung und Ermüdung sind aber dem Kinde schädlich, und da viel Verkehr mit den Menschen beides veranlafst, so müssen mitunter die Beobachtungen gerade in dem Augenblicke aufgegeben werden, wo man sich auf dem Punkte sieht, eine wichtige Entdeckung zu machen." Ihre Methode hält sicherlich den Vergleich mit jeder anderen aus. Sie bestand lediglich darin, alle Erscheinungen von Thätigkeiten und Veränderungen zugleich mit den Bedingungen und Umständen, unter welchen sie eintreten, genau zu beobachten und zugleich mit dem Datum zu notieren. Das Buch enthält unter den vier Rubriken: Bewegungen, Sinnesthätigkeiten, Vorstellungen und Sprache sehr zahlreiche und interessante Auszüge aus ihrem Tagebuch. Interessant ist auch ihre Einteilung der ersten Kindheit, die sie auf zwei Jahre ungefähr bemifst, in vier Perioden, die unmerklich in einander übergehen, aber auf der Höhe ihrer Entwicklung sich scharf unterscheiden. Die Einteilung beruht auf dem Überwiegen einer beson-

deren Thätigkeit, und jede Periode mag, je nach dem Kinde, das beobachtet wird, kürzer oder länger sein. Bei dem jungen Warren Moore dauerte die Periode des Sehens (nicht Blickens) vier, die des Fühlens drei, die des Prüfens fünf und die des Sprechens zwölf Monate. Wie gesagt, wir finden das Buch in seinem objektiven Teile ausgezeichnet; das gebotene Material kann in jeder philosophischen Schule verwertet werden.

Sourbrodt. N. Pietkin.

***Eduard v. Hartmann*. Kathegorieenlehre. Leipzig, Hermann Haake (Mauckes Verlag).**

Hartmann ist ein ernster, weitblickender, scharfsinniger Philosoph. Unter den Vertretern des Monismus ist er gegenwärtig weitaus der bedeutendste. Die vorliegende „Kathegorieenlehre“ soll, wie er in der Einleitung sagt, die Lücke schliefsen, welche zwischen dem Grundproblem der Erkenntnistheorie und der naturphilosophischen und metaphysischen Principienlehre der „Philosophie des Unbewufsten“ bis jetzt bestanden hat. Daraus geht schon hervor, dafs in dem vorliegenden Werke die Kategorieen nicht um ihrer selbst willen, etwa wie Aristoteles es that, behandelt werden, sondern vielmehr als Mittel dienen sollen, um einschneidendere philosophische Theorieen darzulegen. H. will erörtern, wie die grofsen Bereiche der menschlichen Forschung vermittels der Kategorieen ineinandergreifen. Er unterscheidet die Kategorieen der Sinnlichkeit von denen des Denkens. Und bei jeder von diesen beiden Arten prüft er, welche Aufgabe die betr. Kategorie in der subjektiv idealen, in der objektiv realen und in der metaphysischen Sphäre habe. Es kommen da als Kategorieen der Sinnlichkeit in Betracht: Die Qualität und Quantität des Empfindens, bei der letzten die Zeitlichkeit, sodann die Quantität des Anschauens oder die Räumlichkeit. Bei den Kategorieen des Denkens werden besprochen: die Relation, der bedeutendste Teil des Werkes. die Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, das Urteil, die Art und Weise des Schliefsens, die Notwendigkeit, Möglichkeit, die Kausalität, Finalität und Substantialität. Die Darlegung der einzelnen, hier in Betracht kommenden Erscheinungen ist meisterhaft, sowohl dem Inhalte wie der äufsern Form nach. Sollen aber diese Einzelheiten zusammengefafst und auf die grofsen, umfassenden Grundprincipien zurückgeführt werden, um von da weiteres Licht zu erhalten, so fällt, anstatt Licht, das Dunkel des Zweifels auf sie. Es entstehen Fragen, die keine Beantwortung finden und bei der Art Monismus, die H. verteidigt, keine Lösung finden können. H. hat in allen modernen Systemen, die dem seinigen ähnlich sind, mit unwiderlegbarem Scharfsinn den schwachen Punkt herausgefunden, von wo der Angriff erfolgen mufs, damit das ganze System zusammenfalle. Zumal in seinen verschiedenartigen Aufsätzen hat er dargethan, worin Kant, Fichte, Hegel, Schelling u. a. gefehlt haben. Er selbst aber hat bei seinem Aufbau alle Schwächen dieser Systeme vereinigt. Das „Unbewufste“, als erstes Princip für Sein und Denken, ist zugleich das „Ding an sich“, das „allgemeine, absolute Ich“, das „An sich sein“. Es ist der prägnante Ausdruck für alles Unvernünftige, was den ersten Principien in den andern Systemen innewohnt. Daher rührt es, dafs das Genie Hartmanns seine Grenze erreicht, sobald er die Ergebnisse des Forschens in den einzelnen Erscheinungen an sein Grundprincip anschliefsen und dadurch die Einheit herstellen will.

Wir wissen, dafs H. den Thomismus studiert hat. Er genügte ihm nicht. Wir können nicht glauben, dafs er den Thomas selbst mit Ernst und Aufmerksamkeit gelesen hat. Er wird eine der vielen „thomistischen Philosophieen" in der Hand gehabt haben, die den Geist der wahren Thomas-principien, nämlich der Principien der ganzen alten Philosophie, in einem Schwall von unverständlichen, dem Aquinaten unbekannten termini ersticken. Es machte uns Vergnügen, die Kategorieenlehre Hartmanns zu lesen. Wir konnten feststellen, dafs, beinahe durchweg, die einzelnen Ergebnisse, wenn man sie auf der Grundlage der Principien des Aquinaten zusammenfafst, wie solche in ihm selbst sich finden, gefestigt und beleuchtet werden. Wir können hier nur auf einiges hinweisen. Bei den Sinneskategorieen findet es H. parodox, dafs aus qualitativer Armut in den unteren Stufen sich ein qualitativer Reichtum in den höheren Stufen durch blofse Zusammensetzung ergeben soll, dafs mit andern Worten die Zusammensetzung von wenig verschiedenen Komponenten sehr verschiedenartige Resultanten haben soll. Es sei nicht ersichtlich, woher in den Ergebnissen der Verschmelzung gröfsere Verschiedenheiten kommen sollen, als in den Komponenten schon gegeben sind (S. 10). Er weist damit die rein materielle Einwirkung des Tones z. B. auf das Gehörorgan zurück. Später (S. 153) nimmt er als Antwort auf diese Frage eine „dynamische Funktion" an und nennt sie „geistig, spirituell, pneumatisch"; will sie aber nicht rein „ideell" nennen, weil damit ihre dynamische oder thelistische Intensität beiseite geschoben wäre. H. hätte weit klarer und schärfer sich ausgedrückt, wenn er die Lehre des Aquinaten von den Sinneseindrücken sich vergegenwärtigt haben würde. Thomas macht sich dieselbe Schwierigkeit und erörtert dann die beiden Elemente eines sinnlich wahrgenommenen Eindrucks. Es besteht da eine impressio spiritualis und eine impressio materialis; die erstere ist die leitende, formende, die letztere die bestimmbare. Beide müssen immer verbunden sein. Gerade durch die geistige impressio wird die absolute, unbedingte Einheit hergestellt zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und dem sinnlich Wahrnehmenden. Genau und numero ein und dasselbe ist es, was aufsen den Gegenstand formt, so dafs derselbe sichtbar ist, und und was innen das Sehorgan formt, wodurch gesehen wird. Die absoluteste Einheit besteht da. „Was gesehen wird, ist in so weit das Gesehene." Die Verschiedenheit beruht auf dem Stoffe hüben und drüben: auf dem das Ding aufsen zusammensetzenden Stoffe und auf dem Stoffe innen im Sehorgan. Der Stoff bildet aufsen mit der Form des Sichtbaren eine Einheit im Dinge, und der Stoff bildet innen mit der Form des Sehens eine Einheit im Gehörorgane. Daher die Verschiedenheit zwischen Sehen und Gesehenwerden. Beim Akte des Sehens ist eine und dieselbe Form innen und aufsen, deshalb mufs gerade dieses Ding gesehen werden und kein anderes. Auf Grund dieser Einheit ist Ähnlichkeit, Bild, zwischen dem stofflichen Dinge aufsen und dem Sehorgan innen. Ein und dasselbe Princip ist das mafsgebende im Dinge und im Sinnesorgane. H. unterscheidet mit Thomas das Geistige, Spirituelle und das Vernünftige, Ideelle. Nur beruht bei Th. die Unterscheidung auf breiterer Grundlage und wird mit aller Konsequenz sowie mit Schärfe und Klarheit durchgeführt. Die Tierseele ist bei Thomas geistig, aber nicht vernünftig. Den sinnlichen Leidenschaften wird Geistigkeit zugeschrieben, von einem Geiste der Gaumenlust z. B. gesprochen; die Vernünftigkeit ist ihnen nicht innerlich, wie der allgemeinen Idee, wohl aber soll sie ihre natürliche Richtschnur sein. Was den Bereich des Erkennens angeht, so gilt für die Vernunft genau dasselbe wie für den Sinn: Strengste

Einheit in der Form, Verschiedenheit in der Potenz oder dem Vermögen. Nur dafs beim Sinne eine Eigenschaft die bildende Form ist: das Sichtbare, Hörbare, die Farbe, der Ton; während bei der Vernunft an die Stelle der blofsen Eigenschaft das Wesen oder die Substanz, als tiefster Grund im Dinge selbst für die Zugehörigkeit zum Sein, tritt. Was aufsen innerhalb des Dinges macht, dafs es dieses und nicht jenes ist, Stein und nicht Pflanze, genau dasselbe ist in der Vernunft das bildende Element für das Vernunftvermögen. H. gelangt nicht zu einer befriedigenden Lösung der Frage nach der Verbindung der Aufsenwelt mit dem Erkennen; denn er kann nicht erklären, was eigentlich Wesen oder Substanz ist. S. 47 sagt er, wie er es nach seinem System mufs, „es gebe keine essentielle Verschiedenheit“ und S. 49 spricht er von einem „Essenzgegensatz“, als ob da Gegensatz sein könnte, wo keine Verschiedenheit ist.

Es ist sein falsches Grundprincip vom Unbewufsten, das den Philosophen hindert, in jedem einzelnen Falle die Konsequenzen aus seinen Behauptungen zu ziehen. Auch Thomas kennt einen Monismus, aber dessen Grundprincip steht im direkten Gegensatze zu dem Hartmannschen. Das vollste, rein aus sich selbst schöpfende, in sich selbst seiende Bewufstsein, der für sich selbst bestehende Selbsterkenntnisakt ist das fruchtbare Grundprincip für alles Sein und für alles Denken, auf dem allein alle Verschiedenheiten zur Einheit sich zusammenfassen. H. ist, freilich unbewufst, nicht weit entfernt von diesem Grundprincip. Sein „Unbewufst“ verläfst ihn in den entscheidendsten Punkten. Ohne dafs er sich davon Rechenschaft gibt, leitet ihn in den anziehendsten Teilen seines Werkes gerade das erwähnte Grundprincip des Aquinaten. In dem Kapitel über die „Beziehungen“ setzt er das Geschaffensein einzig in die Beziehung. Dies thut auch ausdrücklich Thomas. Eine solche Beziehung aber ist nur möglich, wenn ein sich selbst bewufstes unveränderliches Wesen, rein aus sich, hervorbringt oder schafft. H. zieht nicht diese Konsequenz. Er versperrt sich den Weg durch die Behauptung, es sei unbedingt notwendig, dafs bei jeder Beziehung die zwei Beziehungspunkte wechselseitig Einflufs haben und sich ändern; wie z. B. Gott erst durch die Schöpfung wahrhaft Gott geworden sei. Die gewöhnlichste Erfahrung kann das Gegenteil darthun. Die Blume behält ihre Schönheit unverändert, ob sie mit dem Sehenden oder Riechenden Beziehungen habe oder nicht; nicht im mindesten wird sie beeinflufst, sondern nur der sinnlich Wahrnehmende. Und ob ich jetzt rechts von einer Säule stehe und jetzt links, das macht an der Säule selber nichts; nur wer seinen Standpunkt wechselt, ändert seine Beziehung. Der Monismus des Aquinaten hält die Probe aus. Er verläfst den Forscher nicht bei den wichtigsten Erscheinungen. Es ist der Monismus des Apostels: „In Gott sind wir, leben wir und bewegen wir uns, Gott ist alles in allem“ H. könnte die allseitigsten Konsequenzen in aller Ruhe aus seinen Behauptungen ziehen, er würde nie sich verlassen sehen von diesem Grundprincip. Thomas führt es in allen Seinskreisen durch, baut darauf die Erkenntnis des Wahren und das freie Wollen des Guten auf. — Nur eine Wirklichkeit existiert dem Wesen nach. Gott ist diese Wirklichkeit. Und danach ist Gott aufser und über der Welt, insoweit nichts anderes dem Wesen nach Wirklichkeit ist. Aber Gott ist wie nichts den Dingen innerlich, insoweit deren Wirklichkeit Gott selber als wirkende Kraft ist. Wie sie sich zur Wirklichkeit verhalten, genau so verhalten sie sich zu Gott. Die Wirklichkeit der Dinge und Gott sind eins, soweit dieselben an der wirkenden Kraft dieser wesentlichen Wirklichkeit Anteil haben. Geradeso wie das erleuchtete Zimmer das Licht

ist, inwieweit dieses leuchtet, und das Bewegliche die bewegende Kraft, soweit diese letztere in Bewegung setzt, so sind die Dinge wirkliche, sie gehören zur Wirklichkeit, soweit sie von der wirkenden Kraft Gottes, also von der reinen Wirklichkeit gewirkt werden und im selben Mafs an ihr teilnehmen. Dieses Grundprincip kann nicht zu sehr betont und nicht zu weit ausgedehnt werden. In den Dingen ist keinerlei Sein, es sei denn durch Teilnahme an dieser reinen Wirklichkeit, und danach heifst es bei Job: Deus **solus est**. Nur das Nichts ist aufserhalb Gottes. Wie nahe H. diesem Grundprincip steht, erhellt aus S. 191, wo er nachweist, dafs die „essenzlose Substanz aufser und über dem Gegensatze ist." Dies ist die Formel, mit welcher Dionysius, der Areopagite, und nach ihm Th. beständig das Wesen der reinen Wirklichkeit und seinen Unterschied von allem andern kennzeichnet: Deo nihil est contrarium, Deus est omnibus subsistentibus esse. Im Sein kommen ja alle Dinge überein und gerade weil sie sind, nehmen sie teil an der Wirklichkeit, sind diese Wirklichkeit, insoweit sie unter deren wirkender Kraft stehen; kann doch die reine Wirklichkeit nichts sein wie Kraft. H. spricht von einer essenzlosen Substanz. Er hätte sich schärfer ausgedrückt, wenn er an dem Grundprincip des Aquinaten festhielte; denn es kann ja eigentlich eine Substanz nicht ohne Wesenheit oder Essenz sein. Thomas kennt, durchaus konsequent, keine Substanz innerhalb der geschöpflichen Grenzen, die nicht blofses Vermögen für das Wirklichsein (potentia ad esse) wäre; und in diesem Sinne ist Gott die essenzlose Substanz. Er schliefst keinerlei Vermögen in sich. Alle andern Substanzen haben keinerlei Sein aus sich, nichts sind sie aus sich mit Rücksicht auf die Wirklichkeit. Nehmen sie einmal an der Wirklichkeit teil, so tritt auch das ihnen innewohnende Vermögen in der Wirklichkeit auf, aber nur wegen der Teilnahme an der reinen Wirklichkeit. Und weil diese reine Wirklichkeit nichts anderes als für sich bestehende Wirklichkeit ist, so wird jede andere Substanz, durch die Teilnahme an dieser wirkenden Kraft, immer etwas Fürsichbestehendes dem Vermögen nach. Sie kann minder oder mehr werden. So kann die eine Substanz im Gegensatz stehen zur andern, aber einzig auf Grund des in jeder enthaltenen Vermögens; soweit da auf beiden Seiten Wirklichkeit ist, besteht Einheit. Und das ist die Einheit, welche, je höher gestiegen wird, immer zunimmt; denn man bringt sie der reinen Wirklichkeit näher, der einen, einigen, überall wirkenden Kraft. Diese Kraft wirkt die Einheit zwischen Erkanntem und Erkennendem, zwischen Wollendem und Gewolltem; sie eint das, was der Substanz nach getrennt ist, durch die Kräfte in den Substanzen, in denen sie wirkt, zu gemeinsamer, einheitlicher Thätigkeit. Deshalb ist eine solche Einheit, von der wir oben gesprochen, die strikteste. Wie jedes Ding ein einziges Princip, ein einziges Vermögen für das **Sein** hat, nämlich die Substanz, so erhält durch die Teilnahme an derselben einen einigen Wirklichkeit die Thätigkeit mehrerer und am Ende aller Dinge ein einziges Princip in der Einheit der Denkform und der Willensneigung. Dieser Monismus ist der einzig mögliche: nämlich der Monismus der reinen Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach Wirklichkeit und somit alle Wirklichkeit ist, etwa wie das Licht reines Leuchten besagt und somit alles Leuchten ist und nur durch Teilnahme an ihm etwas beleuchtet wird. Dieses aktuellste Bewufstsein, den Akt der Selbstkenntnis, der nichts ist seinem ganzen Wesen nach wie Selbstkenntnis, und anderes nur erkennt, soweit es durch ihn ist und wirkt, mufs H. vor sein „Unbewufstes" stellen. Aufserhalb dieses Wesens, das nichts als reine Wirklichkeit, sind nur Dinge, deren Wesen einzig Vermögen ist für Sein und deren Thätigkeit

im Erkennen und Wollen nie unabhängig aus sich selbst entsteht, sondern allein durch Teilnahme an jenem Akt, der nichts als Thätigkeit ist. Dann erhält das „Unbewufste“ seine richtige Stelle; es ist nichts als Vermögen. Und dafs es diesen Namen erhält, stimmt ebenfalls mit Thomas überein, dessen Princip bekannt ist: Quod est, cognoscitur; das Vermögen als solches ist nicht erkennbar, also nicht Gegenstand des Bewufstseins, nur vermittels der Wirklichkeit wird es erkannt.

H. hat eine schöne Seite über die Ewigkeit, welche tiefe Erörterungen enthält. Sie widerspricht aber seinem vermeintlichen Princip. Wird das „Unbewufste“ auf das Geschaffene beschränkt, also auf die unsern natürlichen Kräften zugänglichen Wesenheiten, so ist es von allgemeiner Geltung. Soweit auch immer diese Seinsarten sich selbst überlassen bleiben, sind sie nichts als Vermögen. Aber eben deshalb mufs ein volles, rein aus sich wirkliches Selbstbewufstsein angenommen werden; denn sonst wäre auch alles andere nicht möglich. Ist kein Künstler, so besteht keine Möglichkeit für den Bau einer Kathedrale. H. wird sagen, er wolle eben blofs das den natürlichen Kräften Zugängliche erforschen, und somit sei sein „Unbewufstes“ gerechtfertigt. Wir sind damit bis zu dem Punkte einverstanden, dafs das Wesen, die innere Substanz dieser reinen Wirklichkeit, nicht Gegenstand des Forschens für die natürlichen Kräfte sein kann. Er mufs aber zugestehen, dafs die Existenz eines solchen reinen und wesentlichen Selbstbewufstseins dem natürlichen Forschen zugänglich ist; denn sonst gäbe es in der Wirklichkeit kein Vermögen oder keine Möglichkeit. Das Innere, das Wesen dieser reinen Wirklichkeit wird durch die freie Enthüllung dieser selbst in dem übernatürlichen Glauben geöffnet. Deshalb kann der letztere nur vollenden und alle Natur, Erkennen und freies Wollen zumal, festigen. Wie die Wirklichkeit nicht der entsprechenden Möglichkeit schadet, die wirkliche Pflanze das Mögliche in der Pflanze nur vollendet und bethätigt; so kann nie eine Offenbarung oder eine Einwirkung des rein und aus sich Wirklichen einer Substanz oder einer Kraft oder einer Fähigkeit, was ja alles Vermögen ist, im Wege stehen, sie kann nur vollenden. — Die Kategorieenlehre Hartmanns würde eine ganz andere Bedeutung beanspruchen können, wenn sie auf den Grundprincipien des Aquinaten in der eben skizzierten Weise sich aufbaute; nur Vervollkommnung würden diese ihr bringen. Freilich müssen sie aus dem Wortlaute selbst geschöpft sein, nicht verdreht und verkrüppelt durch die Einzwängung in die eigenen vorgefafsten Meinungen. Nur wer unter den kathol. Gelehrten verschwommene Ansichten hat über die Grundprincipien der natürlichen und der Heilswissenschaft, kann der Furcht Raum geben, die kath. Wissenschaft könne den Gegnern nicht stand halten. Wer Thomas kennt, beherrscht alle modernen Systeme und kann deren Schwächen nachweisen.

Dr. Joseph Müller: **Erlaubt die Kirche die eidliche Ableugnung einer wissentlichen Thatsache?** Eine Verteidigung der kath. Kirche gegen Jesuiten und Ehrendomherrn. München, Pöfsenbachersche Buchdruckerei.

Der Gegenstand der Broschüre ist bekannt; der Titel bereits weist unzweideutig darauf hin. Wir hätten sie ihrer bedauernswerten Ausdrucksweise wegen nicht erwähnt, wenn nicht der Verf. die kath. Kirche auch gegen Thomas verteidigen wollte. Die Lehre des Aquinaten ist wirklich nicht so widerspruchsvoll, wie Dr. Müller meint; vielmehr ist seine

Begründung des Beichtsiegels eine, wir möchten sagen ganz natürliche, selbstverständliche. Er sagt (Suppl. qu. 11, art. 1; Übrs. Bd. X, S. 359): „Was der Priester unter dem Beichtsiegel weiſs, ist für ihn wie etwas Ungekanntes, er weiſs es nicht als Mensch, sondern in der Weise, wie Gott es weiſs.“ Warum weiſs Gott die Sünden der Menschen? Weil „Gott Herz und Nieren prüft“, weil Gott also im Innern des Menschen wie in einem offenen Buche liest. Nun, ebenso kennt die Sünden der andern der Beichtvater; nicht weil derselbe aus eigener Kraft in das Herz schaut, sondern weil der Sünder selbst ihm dieses Herz öffnet, ihm sagt, was darin verborgen ist. Selbstverständlich ist das keine Kenntnis, wie sie vom Gericht erfragt wird. Vor keinem Gericht ist der Angeklagte gehalten, das, was er von dem ihm zur Last Gelegten weiſs, mitzuteilen. Im selben Falle steht der Beichtvater. Er weiſs nur, was der Angeklagte ihm als den Inhalt seines Innern anvertraut hat. Das Gericht will hören, wer die schuldige That gesehen oder wer Angaben zu machen hat, aus denen auf das Vollbringen der That geschlossen werden kann. Davon weiſs aber der Priester nicht das mindeste. Nichts weiſs er von dem, was für das Gericht einzig Wert hat. Den Thäter kennt er. Aber das Gericht sucht nach Zeugen, die beweisen, daſs die That auf denselben zurückzuführen ist. Und keinen einzigen solcher Beweise kann er liefern. Demgemäſs kann er nur sagen, er wisse nichts, er kenne den Thäter nicht. Denn eine Kenntnis, wie sie von einem gerichtlichen Zeugen verlangt wird und wie allein sie dem Richter dienen kann, hat er nicht. Der Richter verlangt nicht, im Innern des Menschen zu lesen; er will äuſsere Beweise, Aussagen von Zeugen der That haben. Für ihn ist die Sache abgemacht, wenn die Beweiskette der äuſseren Umstände geschlossen ist. Nach solcher Wissenschaft fragt er; und danach antwortet der Beichtvater: Ich weiſs nichts. Es handelt sich hier um zwei Arten von Kenntnis, die nicht bloſs „abstrakt“ geschieden sind, sondern durchaus konkret. Das Innere des Menschen ist keine Kenntnisquelle für den Richter, die äuſseren Umstände sind es. Und gemäſs solchen Beweisen für die entsprechende That kennt der Beichtvater als solcher nichts.

Dr. Müller führt aus dem Kontext losgerissene Stellen aus der Broschüre des Ehrendomherrn Joder an. Wir haben die letztere nicht gelesen. Einzelne Ausdrücke Joders scheinen, in dieser Weise für sich allein genommen, zu weit zu gehen. Die Wissenschaft aus der Beichte ist durchaus kein Noli me tangere; der Beichtvater ist kein bloſser Mechanismus, „kein Brunnen, in den bloſs Steine geworfen würden“, ohne daſs irgend eine Verfügung über sie dem Priester freistände. Gewiſs kann der Beichtvater die aus der Beichte gewonnene Kenntnis gebrauchen; aber immer gemäſs der Art der Quelle, der diese Kenntnis entstammt. Er kann nachdenken, welche Besserungsmittel dem Beichtkinde in den weiteren Beichten anzuraten sind. Er kann Gegenstände entfernen, die dem Beichtkinde Gelegenheit zur Sünde gaben. Er kann aus dem Beichtstuhle Nutzen ziehen für seine Predigten. Zwei Grenzen gibt es da; Stets muſs das Heil und das Beste des Beichtkindes gewahrt werden, denn dieses hat sein Inneres geöffnet, um sein Heil zu finden. Und zudem darf nie aus dem Handeln des Beichtvaters ein begründeter Verdacht entstehen, daſs der andere ihm eine gewisse Sünde gebeichtet hat. Thomas gibt diese Grenzen (ad III) folgendermaſsen an. Seine Worte sind das Gegenteil von dem, was Dr. Müller ihn sagen läſst (S. 11): „Der Kirchenobere darf das, was er aus der Beichte weiſs, nur vor dem Richterstuhle des Gewissens durch Ermahnungen bessern und heilen wollen:

er darf dieses Wissen in keiner Weise anwenden auf die Regelung öffentlicher Angelegenheiten, wie z. B. bei der Besetzung von Stellen oder Hinwegnahme eines Amtes. Es darf aus seinem Handeln zudem nie ein gegründeter Verdacht entstehen, dafs der andere ihm eine bestimmte Sünde gebeichtet habe." Diese Grenzen lassen dem Beichtvater einen weiten Spielraum für den lebendigen Gebrauch der in der Beichte empfangenen Kenntnis. Er mufs da grofse Klugheit anwenden, dafs einerseits durch seine Mitwirkung die Beichte ihren Zweck erreicht: das Heil des Beichtenden, und andererseits alles vermieden werde, was Grund zur Verdächtigung geben kann. Dafs jemand gebeichtet hat, gehört in der Regel nicht zum Beichtsiegel. Denn die Beichte mufs nach den Bestimmungen der Kirche in loco patenti abgenommen werden; es kann von jedem gesehen werden, wer beichtet; der Priester macht da nur in höchst besonderen Fällen eine Ausnahme. In dem Falle indessen, dafs die Thatsache der Beichte selbst zum Beichtsiegel gehört, hat der Priester auch die Folgen zu tragen. Dr. Müller hat übersehen, dafs sehr häufig zwei Arten von Kenntnis und noch mehrere im Menschen sein können, von denen jede nach eigenen Regeln beurteilt werden mufs. Der Richter z. B. kann persönlich die Überzeugung haben, der Angeklagte sei unschuldig. Sind aber die äufseren Beweise, d. h. Zeugen und Umstände derart überwältigend, dafs dementsprechend die Schuld nicht geleugnet werden kann, so mufs er nach der letzteren Kenntnis entscheiden.

Floisdorf, Post Commern, Rheinl. Dr. M. Schneider.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von XII, 170.)[1]

Eine sehr dankenswerte und fleifsige Arbeit ist die Monographie (4.) „über die substantiale Form und den Begriff der Seele bei Aristoteles“, des den Lesern des Jahrbuchs durch seine anderweitigen aristotelischen Studien bekannten Dr. E. Rolfes. Die Schrift zerfällt, wie ihr Titel andeutet, in zwei Teile. Der erste davon behandelt die substantiale Form und rechtfertigt auf Grund einer eingehenden und sorgfältigen Analyse der einschlägigen aristotelischen Texte, sowie unter Beiziehung der Kommentare des englischen Lehrers die aristotelische Theorie von der Konstitution der organischen Körper, um von den auf diese Weise gewonnenen sicheren Resultaten auf die unorganischen Körper zu schliefsen und so jene (hylemorphistische) Theorie als „allgemein gültig“ hinzustellen, ungeachtet der Unzulänglichkeit der von Aristot. infolge ungenügender Kenntnis der Erscheinungen bezüglich des Unorganischen beigebrachten direkten Beweisversuche. Der zweite Teil enthält die Aufstellung und Begründung des aristotelischen Seelenbegriffs nebst einer scharfsinnigen Lösung der bezüglich der menschlichen Seele aus der Applikation jenes Begriffs auf dieselbe sich ergebenden Schwierigkeiten (S. 79—142). Gerade den vom Vf. geführten Beweis für die Anwendung des allgemeinen Seelenbegriffs auf die menschliche — intellektive — Seele halten wir für den gelungensten und verdienstvollsten Teil der trefflichen Arbeit des Vfs. Besondere Anerkennung verdient es, dafs derselbe sich durch eingerostete moderne Vorurteile nicht abhalten läfst, auch solche Konsequenzen der aristotelisch-thomistischen Lehre als berechtigt anzuerkennen, gegen die sich unser — wie sollen wir sagen? — Geschmack noch immer sträubt, nämlich die durch den aristotelischen Seelenbegriff geforderte Aufeinanderfolge von Formen im Fötus. Man gestatte uns, daran zu erinnern, dafs wir bereits im Jahre 1889 in einer im Katholik (4. Heft, S. 373 ff.) erschienenen Abhandlung im Sinne des Vfs. und fast mit denselben Worten zu Gunsten jener Aufeinanderfolge uns ausgesprochen haben. „Die embryonalen Formen (bemerkten wir S. 391 f.) gehören dem Werden, nicht dem voll-

[1] Berichtigungen. S. 170 Z. 10 v. u. st. Fr. l. Mr.; S. 219 Z. 4 v. o. st. Ungewisse l. Ungemessene.



endeten Sein an, sind blofse Durchgangsstufen im Werdeprozefs, Formen des werdenden Menschen. Wir brauchen uns deshalb auch nicht der modernen Ansicht zuzuwenden, dafs die intellektive Seele im Augenblicke der Empfängnis geschaffen werde und schon den Embryo informiere, denn dieser ist noch nicht wirklicher, sondern im Werden begriffener Organismus; es fehlt ihm daher auch noch die menschliche Wesensform, die zu ihrer Materie eines organischen, menschlichen Leibes bedarf. Wir nehmen daher gern mit den Scholastikern an, dafs die intellektive Seele erst eintrete, sobald sich der ihr konveniente Organismus aus dem sich entwickelnden Fötus herausgestaltet hat. Mit diesem Momente aber wird die embryonale Form korrumpiert, und die intellektive Seele ist sofort durch sich selbst Grund aller Lebensfunktionen in dem neuentstandenen Organismus, der sinnlichen und vegetativen nicht minder als der intellektuellen." Ähnlich sagt der Vf. (S. 138): „Noch ein anderer Gedanke sei hier berührt, der diese heute fast vergessene Vorstellung von den wechselnden Seelen weniger unannehmbar erscheinen läfst. Diese auftauchenden und wieder verschwindenden Formen gehören nur einer werdenden und bis zu ihrer ersten Vollendung nicht lebensfähigen Frucht an. Es sind blofs Übergangsformen. Der vegetativ belebte Embryo ist keine Pflanze und der sensitiv belebte kein Tier. Es fehlt ihm das bestimmte und fertige Sein der Art." Und S. 141: „Die Seele ist von Hause aus des Leibes Wirklichkeit. Wie wäre sie das aber, wenn sie vor dem Leibe da ist? Man sagt, sie ist eben erst dann des Leibes Wirklichkeit, wenn sie ihn gebildet hat. Aber so kann nur sprechen, wer den Begriff der Entelechie ganz mifsversteht." Erscheint nun aber eine Korruption der im Werdeprozefs implizierten Formen zulässig, so dürfte auch im Vergehen der sensitiven Form des menschlichen Fötus eine unüberwindliche Schwierigkeit nicht liegen: weshalb wir uns auch die vom Vf. allerdings nur mit einem „vielleicht" als zulässig bezeichnete Annahme nicht anzueignen vermögen, es werde die sensitive Seele in die intellektive aufgenommen, da wir eine solche Aufnahme ohne Gefährdung der Einheit der Menschenseele uns nicht zu denken vermögen (S. 141). Mit der schwindenden Form schwinden auch ihre Kräfte, da Accidentien nicht von einer Substanz auf eine andere übergehen können. Darin, dafs auf die vegetative Form eine sensitive folgt, scheint uns keine besondere Schwierigkeit zu liegen (S. 140), da der Zeugungsprozefs in Kraft des zeugenden Princips vor sich geht; von der Wesensform dieses Princips ausgehend läuft er in einer specifisch gleichen Form aus.

Mit Recht legt der Vf. das Hauptgewicht auf die aus den organischen Körpern entnommenen Gründe. Wie das Unvollkommene überhaupt nur aus dem Vollkommenen ganz verstanden werden kann, so kann auch die Konstitution der Körper nur vom höheren Standpunkt des Organischen begriffen werden. Die umgekehrte Methode, das Organische aus dem Unorganischen verstehen zu wollen, führt zu den unlösbaren „Welträtseln", d. h. zum Verzicht auf Wissenschaft. Gleichwohl sind wir der Ansicht, dafs auch direkte Gründe für die gleiche Konstitution des Unorganischen sprechen. Es sei hier nur kurz darauf hingedeutet, dafs die dem Unorganischen zukommenden Attribute der Ausdehnung u. s. w. einerseits und der wesenhaften Einheit und qualitativen Bestimmtheit andererseits auf eine Dualität der Wesenskonstitutive hinweisen.

Noch möge aus den Einzelheiten der Schrift solches hervorgehoben werden, das entweder besonderes Lob verdient, oder dem wir teilweise widersprechen müssen. Treffend weist der Vf. die neuerdings wieder von Schell behauptete dualistische Erklärung der aristotelischen Lehre von der Materie zurück. Gott ist nach Aristot. Urgrund und Erstes der Wesen. Die Materie kann nicht **aus** sich sein, wie sie nicht **für** sich ist; sie ist wesenhaft auf die Form hingeordnet und erhält nur in Verbindung mit dieser ihr Sein. Es möchte daher eher scheinen, dafs Arist. die Lehre von der Unselbständigkeit des Urstoffes nur unter der stillschweigenden Voraussetzung seiner Hervorbringung durch die Gottheit aufgestellt habe (S. 30). — Bezüglich der Fortdauer der Elemente in der chemischen Mischung können wir uns der Ansicht des Vfs. nicht anschliefsen (S. 57). Wesentlich verschiedene Eigenschaften können nur in einer verschiedenen Wesensform wurzeln, weshalb selbst **Kant** eine allerdings unannehmbare **Durchdringung** der Elemente an die Stelle der atomistischen verschiedenen **Lagerung** setzte: eine Durchdringung, die selbst, wenn sie natürlicherweise annehmbar wäre, doch nur die durchgängige Gleichartigkeit des aus chemischer Verbindung entstandenen Körpers, nicht aber die Verschiedenheit der Eigenschaften erklären würde. — Wenn auch kein Wandel der Elemente ineinander, so findet doch eine specifische Verschiedenheit derselben statt, die aufser der gemeinsamen Materialität ein besonderes Formprincip erfordert. Zudem neigt die neueste Phase der Naturwissenschaft der Annahme einer ursprünglichen Einheit der stofflichen Grundlage der Elemente zu (S. 60). — Die Frage, ob im Unorganischen nur den Molekülen (oder Atomen?) Wesenheit zukomme, halten wir für eine offene;

sie hängt mit der nach der Individuation zusammen (S. 61). Es scheint, daſs, wo Einheit der Masse (Kontinuität) eines in seinen Teilen gleichartigen Körpers sich findet, auch aktuale Einheit des Wesens verbunden mit virtueller Vielheit anzunehmen sei. — Die Erscheinung der Allotropie (S. 62) dürfte vielmehr für eine Verschiedenheit der substantiellen Form sprechen, da sie aus bloſser Verschiedenheit der Lagerung von Atomen nicht erklärbar ist (S. 62). — Von dem leidenden (*παθητικός*) Nus, der im Widerspruch mit den anderweitigen Lehren des Aristot. noch neuerdings von Bullinger mit dem *νοῦς δυνάμει* verwechselt wurde, heiſst es (S. 127), er sei wohl die Phantasie, genauer die genannte, sofern in ihr Eindrücke ruhen, die wir bei der Erinnerung, dem Sichbesinnen, willkürlich wachrufen. Wir scheiden von dem Vf. mit dem Wunsche, ihm noch häufig auf dem Boden seiner verdienstvollen aristotelischen Studien zu begegnen.

Einen Beitrag zur Vertiefung und Erweiterung der thomistischen Studien enthält die Schrift des Löwener Professors Maurice de Wulf unter dem Titel: (5.) „Etudes historiques sur l'esthétique de St. Thomas d'Aquin" (Louvain 1896). Der Vf. resümiert selbst das Resultat seiner geschichtlichen Studien in den Worten (S. 64 f.): „Die Lektüre des 4. Kapitels § 7 der göttlichen Namen (des als Dionysius d. Areopag. bekannten Autors) gab zwei Sätze der thomistischen Ästhetik ein. Jedoch in der Abhandlung vom Glanze des Schönen, wie in seinen Studien über das Verhältnis des Schönen und Guten entfernte sich der hl. Thomas von der Lehre des hl. Dionysius. Er bildete sich von der Schönheit einen vollständigeren und genaueren Begriff, und dies giebt ihm eine unbestreitbare Überlegenheit nicht nur über den hl. Dionysius den Areopagiten, sondern auch über die ganze Reihe der griechischen Denker, an welche der hl. Dionysius sich anschlieſst. Unsere kurze Analyse, denken wir, genügte, um zu zeigen, daſs das Schöne zugleich ein objektives Moment der Ordnung und ein subjektives, den Eindruck, den die geistige Betrachtung in uns hervorbringt, in sich schlieſst. Diese doppelte Ansicht aller ästhetischen Fragen hat der hl. Thomas zuerst vollständig ans Licht gesetzt, während das Altertum und das frühere Mittelalter bei der Betrachtung der objektiven Seite des Schönen stehen geblieben sind." „Wie die griechische Ästhetik ausschlieſslich in die Betrachtung des objektiven Schönen sich vertiefte, so machte die moderne Ästhetik aus dem Schönen ein rein subjektives (émotif) Phänomen, reduzierte das Schöne auf eine Modifikation des Ich, und dieser

herrschende Gedanke zieht sich durch die verschiedenen philosophischen Systeme hindurch. Im Spiritualismus des Leibnitz bildet der ästhetische Eindruck einen Teil der verworrenen Perceptionen unseres geistigen Lebens, auf die man die Aufmerksamkeit noch nicht gelenkt hatte. Die ganze Baumgartensche Schule steht in Verwandtschaft mit dieser neuen Theorie. Für die Empiriker führt sich das Schöne ebenfalls auf einen Eindruck zurück; jedoch dem Hauptgedanken Bacons und seiner Nachfolger gemäfs ist dieser rein sinnlich, angenehm. Shaftesbury, Hutcheson, Home, Burke, Hogarth, Batteux, Diderot, Hemsterhuys zollen diesem seltsamen Begriff ihren Tribut, dessen natürlicher Ausläufer der englische Utilitarismus der letzten Jahre und der Evolutionismus M. Guyaus in Frankreich ist. Kant ändert die Orientierung der ästhetischen Ideen, zieht aber die Wissenschaft in seinen äufsersten Subjektivismus hinein. Für ihn ist das Schöne ein Phänomen ohne objektive Bedeutung. Was den deutschen Pantheismus betrifft, so ist derselbe trotz der versuchten Wiederherstellung der Metaphysik nur eine Fortsetzung der Kantschen Philosophie und steht in Abhängigkeit von ihr. Der zeitgenössische Positivismus brachte eine neue ästhetische Form zur Geltung, indem er die physiologischen und psychophysiologischen Methoden auf das Studium des Schönen anwandte. Diese Strömung verläuft vor unsern Augen, bewegt sich aber ganz im Bette der modernen Philosophie. — Es ist gleichmäfsig falsch, das Schöne ausschliefslich objektiv, wie dasselbe ausschliefslich subjektiv zu begreifen. Die Wahrheit besteht darin, ihre innige Wechselbeziehung anzuerkennen. Die Schlüsse aus dem geschichtlichen Thatbestand zeigen, dafs die alte wie die moderne Philosophie durch ein Zuwenig fehlen, und für uns ist es nur die mittelalterliche Ästhetik in ihrem glänzendsten Vertreter, dem hl. Thomas, welche den allgemeinen Begriff der Schönheit am besten bestimmte."

Gewifs ist das Lob der Originalität, das dem englischen Lehrer hier gespendet wird, in einem gewissen Betracht wohl begründnt; denn die von ihm adoptierte Formel: pulchra sunt, quae visa placent, drückt sicherlich das Wesen des Schönen im Unterschied vom Wahren und Guten aufs treffendste aus. Gleichwohl glauben wir nicht zugeben zu sollen, dafs die antike Philosophie samt den Vätern und der vorthomistischen Scholastik das Gute und Schöne schlechthin identifizierten. Schon die Frage nach den Elementen des Schönen, die man in der richtigen Proportion und in der nicht blofs sinnlich, sondern auch geistig gefafsten Klarheit (dem Glanze, resplendentia, splendor), in der

Form, der Durchdringung des Stoffes durch die Form, zu finden glaubte, weist darauf hin, dafs man eines beziehungsweisen Unterschiedes zwischen dem Guten und Schönen sich bewufst war. Andererseits hat aber auch der hl. Thomas den ontologischen (transcendentalen) Standpunkt in der Auffassung des Schönen nicht verlassen, und es könnte Veranlassung zum Mifsverständnis geben, wenn man ihn als Vertreter der Ansicht hinstellen wollte, dafs das Schöne aus objektiven und subjektiven Elementen sich zusammensetze. Zweifellos schliefst das Schöne im Unterschied von den übrigen Transcendentalien (inwiefern das Schöne ein Transcendentale, darüber s. Dr. Commer, Syst. d. Philos. 3. Abt. S. 63 f.) eine formelle Beziehung zum Intellekte in sich, und besteht das Verdienst des englischen Lehrers darin, diese Beziehung mit Schärfe hervorgehoben zu haben. Den thomistischen Gedanken drückt jedoch im wesentlichen schon die vom Vf. ungenügend befundene Stelle aus der S. Th. des Albertus aus, in welcher der Unterschied des Guten und Schönen dahin bestimmt wird: differunt secundum rationem pulcrum et bonum, quia pulcrum sive decorum dicit bonum secundum rationem congruentiae eorum quae exiguntur ad perfectionem esse in comparatione ad ordinem sapientiae divinae. Bonum autem eundem ordinem in comparatione ad bonitatem (p. 61 f.). Daher ist der hl. Thomas zwar der Vollender der antiken und mittelalterlichen Ästhetik, indem er die Konsequenz zog, die sich aus der „Ordnung", der Formalursache als Element des Schönen ergab, nämlich speciell auf die Erkenntnis, das beziehungsweise interesselose Anschauen und das Wohlgefallen daran sich zu beziehen, nicht aber novateur, wie der Vf. meint (S. 59). Daraus aber, dafs das Schöne formell in Beziehung auf den Intellekt zu begreifen ist, folgt eine teilweise subjektive Bestimmung desselben ebensowenig, als die Objektivität des Guten durch die in seiner Definition eingeschlossene Beziehung auf den appetitus (bonum est quod omnia appetunt) eingeschränkt und teilweise aufgehoben werden soll. Sagt doch der Vf. selbst, dafs das Schöne ein relativer Begriff sei, der wie das Wahre und das Gute eine Beziehung zwischen dem Objekt und dem mit ihm in Beziehung gesetzten Subjekt einschliefst (S. 28).

Obwohl wir glauben, das wohlgemeinte Lob, das der Vf. dem englischen Lehrer spendet, einschränken zu müssen, so können wir doch nicht umhin, folgende Bemerkung über das Verhältnis des hl. Thomas zu Plotin und dem Areopagiten vollkommen zu billigen. „Der hl. Thomas ist kein Schuldner Plotins, auch ist er nicht im Schlepptau des hl. Dionysius. Wenn er als

treuer Schüler die Absicht kundgibt, den Text des Meisters zu erklären, so liegt die Ursache entweder in seiner Demut, oder ist, was näher liegt, in dem wissenschaftlichen Verfahren eines Zeitalters zu suchen, das mehr um die Wahrheit, als um die Geltendmachung von Rechten und Ehren litterarischen und wissenschaftlichen Eigentums Sorge trug (S. 32).

Was die Disposition der kleinen Schrift betrifft, so zerfällt sie in zwei Kapitel, von denen das erste vom „Glanz des Schönen" in der alten und der thomistischen Theorie, das zweite vom „Schönen und Guten" in denselben Theorieen handelt; vorangeht eine Einleitung über die Quelle, woraus der englische Lehrer schöpft. In der „Konklusion" werden die Resultate wie oben zusammengefafst. — Über das Verhältnis der Kunst zur Moral mögen folgende Äufserungen registriert werden. „Die Domäne der Kunst ist so weit als die der Natur. Die banalen und indifferenten Scenen des Lebens, in denen die Frage nach der Moralität einer menschlichen Handlung nicht gestellt wird, verschaffen dem Künstler die häufigsten und leichtesten Erfolge." „Was ist aber von dem moralischen Wert der Kunst zu sagen? . . . In dieser Beziehung glauben wir, dafs der Thomismus im innigen Einklang mit den alten Philosophen steht. Die Kunst ist eine psychologische Kraft, die dem individuellen und allgemeinen Wohl dienstbar gemacht werden mufs. . . . Alle Energieen und Kraftquellen des menschlichen Lebens müssen vernünftigerweise auf das endgültige Ziel, das seine Bestimmung verwirklichen wird, gerichtet sein" (S. 63). Damit ist die Phrase: l'art pour l'art, die Emancipation der Kunst von den Anforderungen der Sittlichkeit verurteilt. Eine unsittliche Kunst hat keine Berechtigung und darf nicht allein in dem Idealstaate Platons, sondern auch in einem wirklichen geordneten Gemeinwesen nicht geduldet werden.

Mit aufrichtiger Freude wird von den Freunden der bis jetzt noch am meisten verkannten und am wenigsten gewürdigten thomistischen Naturphilosophie die Schrift von Dr. A. Michelitsch über (6.) „Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. Naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen über das Wesen der Körper" (Graz 1897) aufgenommen werden. Der Vf. zeigt sich vollkommen vertraut mit dem thatsächlichen Stande der die Frage nach der wesentlichen Konstitution der Körper berührenden naturwissenschaftlichen Forschungen. Es dürfte kaum eine Erscheinung in Physik und Chemie geben, die nicht auf ihr Verhältnis zum Atomismus sowohl, als zur scholastischen Theorie geprüft

würde.[1] Als Resultat ergibt sich der Vorzug der hylemorphistischen Theorie vor der atomistischen nicht nur im Gebiete des Organischen, sondern auch des Unorganischen. Was weiterhin die Stellung des Verfassers zu den innerhalb der Scholastik selbst divergierenden Auffassungen betrifft, so steht derselbe in der Frage nach dem Wesen des Urstoffs (materia prima), dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein, der Fortdauer der Elemente in der chemischen Verbindung ganz auf dem Boden der thomistischen Schule.

Die Schrift entfaltet ihren Inhalt in vier Teilen; die drei ersten behandeln den Gegenstand sachlich, der vierte geschichtlich. Der erste Teil: „Wesen und Wandel" stellt zuerst die Thatsachen der Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Körper fest. Hierauf folgt der Nachweis von wesentlichen Veränderungen an den Körpern in der chemischen Verbindung, in der die Kräfte sich neutralisieren und eine neue Natur, eine neue Substanz sich bildet, die sich aus einer Spaltung der „Molekel" und Neugruppierung der Atome nicht erklären läfst; ferner in der Allotropie (Sauerstoff und Ozon; Diamant, Graphit und Kohle; Bor; Phosphor; Schwefel), die meistens Allusie ist; weiterhin in der Isomerie und Polymerie. „Durch Ortsveränderung oder verschiedene Anzahl der Atome könnten die Eigenschaften wohl in ihrer Stärke beeinflufst werden; aber sie müfsten doch immer gleichartig bleiben. Der Atomismus steht darum vor den Erscheinungen der Isomerie und Allotropie wie vor einer Sphinx" (S. 19). Selbst die Gesetze der bestimmten Volume und Gewichtsverhältnisse, sowie das der multiplen Proportionen sprechen gegen die chemische Atomenlehre. Am entschiedensten ist dies der Fall bezüglich des Lebensprozesses der organischen Körper (S. 27).

Im zweiten Teil gelangt der Hylemorphismus selbst zur Darstellung. Der Vf. adoptiert mit Aristoteles, Augustin, Thomas den strengen Begriff der Materie (mat. prima) als reiner Potenzialität. Was die substantielle Form betrifft, so ist notwendig nur eine in jedem Körper (S. 32 ff.). Die Dualität von Stoff und Form mufs schon in den unorganischen Körpern angenommen werden, da so wesentlich entgegengesetzte Dinge wie Ausdehnung und Kraft nicht aus einer nächsten Ursache entspringen können (S. 39). Die Zweiheit der Konstitution erklärt das Werden und Vergehen der Körper. „Die Einführung einer neuen Form in eine entsprechend disponierte Materie ist das Werden der Körper" (S. 41). Damit löst sich der Einwurf eines

[1] Übrigens überlassen wir die Prüfung des naturwissenschaftlichen Details den Fachgelehrten.

beliebigen Werdens aus jedem beliebigen Stoffe (a. a. O. Anm. 1). Die neue Form der chemischen Verbindung entspricht den aus der Neutralisierung der Kräfte der Elemente entspringenden „Mittelkräften“. Da die Elemente virtuell in der Verbindung verharren, so treten umgekehrt infolge des durch äufsere Umstände gestörten Gleichgewichts der Kräfte die ursprünglichen Formen wieder ein (S. 45). Für die nur virtuelle Fortdauer der Elemente spricht die Spektralanalyse; jede chemische Verbindung hat ihr besonderes Spektrum (S. 46 f.).

Im folgenden wird der Hylemorphismus begründet: 1. durch die substantielle Veränderung der Körper; 2. durch die in jedem Körper vorhandenen entgegengesetzten Eigenschaften der Ausdehnung und Kraft; 3. aus der Beständigkeit und Zielstrebigkeit der Körper; 4. aus der Thatsache der Krystallisation. Gegen das letztgenannte Argument wendet man den Dimorphismus und Isomorphismus ein; jener aber erklärt sich aus der specifischen Verschiedenheit stofflich gleichartiger Körper und aus der Beeinflussung der Kohäsion durch andere Kräfte; diese aber zeigt eine Abhängigkeit der Krystallfigur von der Wesensform in der Verschiedenheit der Neigungswinkel (S. 52 f.).

Der dritte Teil behandelt das Verhältnis der scholastischen Theorie zur Naturwissenschaft. Wir heben einige treffende Sätze hervor: „Die Ausdehnung ist hauptsächlich eine Folge der Materie, welche das teilende Princip, die Ursache der Unvollkommenheiten ist.“ „Wir behaupten, dafs in der Natur die stetige Ausdehnung Regel ist.“ Auf Grund von Aussprüchen Beetz', Boltzmanns, Dubois-Reymonds „stehen wir ... auf der Höhe der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, wenn wir sagen, dafs der Körper ... eine kontinuierliche Ausdehnung besitze“ (S. 54 ff.). Es gibt — vergleichbar der Intensität der Qualitäten — wahrhafte Verdünnung und Verdichtung (S. 58 f.) Die Körper besitzen nicht nur Ausdehnung, sondern auch Kraft, die entweder aus dem Wesen durch die Ausdehnung dem Körper zufliefst oder von aufsen mitgeteilt wird. Kräftigsein und Thätigsein sind nicht dasselbe. Die Schwerkraft läfst sich als Strebekraft (des Körpers zu seinem Ziele) erklären, beruht jedoch wahrscheinlicher auf einem äufsern Druck des Äthers (?). Die Kohäsion sucht die Einheit des Kontinuums zu wahren. Die Annahme wahrer Verdünnung und Verdichtung erklärt die Elasticität (S. 63). Kraft und Bewegung sind verschieden. Bewegung ist das Mafs der Kraft. Wärme verlangt stetige Ausdehnung und ist nicht blofse Bewegung. „Die nackte kinetische Gastheorie, welche alle Thätigkeit nur in der Bewegung findet, müssen wir zurück-

weisen.“ Die Thatsachen des Verdampfens und Siedens beweisen, dafs man auch ohne sie die Naturerscheinungen erklären könne (S. 79 ff.). Licht ist keine blofse Bewegung. Wenn die Physiker an den sogenannten sekundären Qualitäten, z. B. Wärme und Licht, nur das an ihnen Mefsbare, Berechenbare, Mathematische betrachten, so folgt daraus nicht die Subjektivität des Qualitativen, Nichtberechenbaren (S. 82). Von einem Kraftumsatz kann man in dem Sinne sprechen, dafs eine Kraft die Potenz einer Substanz zu einer ähnlichen Kraft verwirklicht (S. 83). Speciell ist die scholastische Theorie brauchbar in der Chemie; sie kann den status nascendi, die Auflösung in kleinste Teile zugeben; die Atomgewichte gestalten sich in dieser Theorie zu Verhältniszahlen der Gewichte der gleichen Volume verschiedener Elemente. „Das periodische Gesetz“ (Mendelejeffs) erklärt sich aus der notwendigen Proportion, die wie zwischen Materie und Form, so auch zwischen Quantität und Qualität herrschen mufs (S. 87 f.). Der chemische Atomismus ist in gewissem Sinne zulässig, der philosophische dagegen in keiner Weise“ (S. 90 ff.). — Die geschichtliche Rundschau (4. Teil) schliefst mit den Worten: „Mit grofser Genugthuung können sie (die Thomisten) am Ende des neunzehnten Jahrhunderts auf die mächtige Entfaltung, welche die von ihnen vertretene Ansicht in allen Ländern nimmt, hinschauen. . . . Überall gibt es heute überzeugte Anhänger des Hylemorphismus“ (S. 100). Die Schrift sei insbesondere auch den Naturforschern, denen es um ein tieferes Erfassen und philophisches Verständnis der Körperwelt zu thun ist, zu genauer, vorurteilsfreier und gewissenhafter Prüfung empfohlen.

Zwei Abhandlungen eines, wie es scheint, jugendlichen Autors sind, obgleich sie auf einem uns fremden Standpunkt stehen, doch als willkommen zu begrüfsen, sofern sie sich gegen den Despotismus des physikalisch-physiologischen Idealismus erheben und in völlig überzeugender Weise die Unhaltbarkeit der Behauptung nachweisen, dafs die Idealität der sensiblen Qualitäten eine naturwissenschaftlich feststehende und unbezweifelbare Wahrheit sei. Die beiden Schriften betiteln sich: (7.) „Wirklichkeitsstandpunkt, eine erkenntnistheoretische Skizze (nach S. 31 als quaestio inauguralis vorgetragen an der Universität München am 13. Juli 1895), Hamburg und Leipzig 1896, und „Die Lehre von den specifischen Sinnesenergieen“, von Dr. R. Weinmann. Ebd. 1895. Der Vf. will einen Beitrag zur Begründung des Realismus liefern, der selbst nur als Hypothese betrachtet vor dem Idealismus vieles voraushabe (Wirklichkeitsst. S. 4). Die Apriorität sei keineswegs gleichbedeutend

mit Subjektivität, wie der Kantianismus annehme: ja die transcendente Wirklichkeit von Raum, Zeit und Kausalität könne gerade auf Grund ihres apriorischen Charakters erhärtet werden (?), da sie ein Resultat der Entwicklung, ein Produkt der Wirklichkeit seien. Nehme man eine Entwicklung der psychischen Organisation des Geistes an, so sei nicht abzusehen, warum sie nicht in Abhängigkeit und mit Anpassung an die bereits gegebene Aufsenwelt erfolgen sollte. Das Gesetz des Denkens sei zugleich Gesetz der objektiven Wirklichkeit, nicht weil wir die gesetzmäfsige Ordnung der Wirklichkeit „produzieren“, sondern weil die Wirklichkeit unsern Geist und seine Organisation geschaffen hat (S. 8). So unhaltbar auch unseres Erachtens diese Sätze sind, die trotz der gegenteiligen Versicherung des Vfs. das aufheben, was Kant noch mehr als die Apriorität behauptete, und um dessen willen er dieselbe einführte, nämlich die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunfterkenntnisse, so treffend ist vieles von dem, was über die sog. sekundären Qualitäten gesagt wird (S. 13 ff.). Gegen das Argument, unsere Wahrnehmungen seien nur Wirkungen der Dinge, wird erwidert, dafs nach wie vor die Beweislast der inadäquaten Spiegelung zufalle, also der subjektivistischen Theorie. In der That ist auch in dieser Beziehung der verachtete „naive“ Realismus im Posses. Daraus soll er nun durch die Naturwissenschaften verdrängt worden sein und zwar einmal durch die Lehre von den specifischen Sinnesenergieen. Dagegen macht der Vf. geltend: „Durch unmittelbar erlebbare Thatsachen ist die Subjektivität im Sinne der Erkenntnistheorie überhaupt nicht zu belegen“ (was, wie wir sehen werden, in der an zweiter Stelle genannten Schrift ausführlich bewiesen wird). Ein zweites Argument für die Subjektivität der sekundären Qualitäten soll die Physik liefern. In dieser Beziehung fragt der Vf., ob nicht am Ende die physikalische Betrachtungsweise uns von der Wirklichkeit vielmehr entferne. Wenn er gleichwohl meint, es sei bei den „Empfindungs“qualitäten thatsächlich von Subjektivität zu reden, so wird diese grundlose Versicherung jeglichen Wertes beraubt durch das Zugeständnis, dafs diese Subjektivität weder durch die Sinnesphysiologie noch durch die Physik empirisch bestätigt werden könne (S. 19). Was bleibt aber alsdann von der gerühmten naturwissenschaftlichen Begründung übrig?

Ausführlich verbreitet sich der Vf. über die specifischen Sinnesenergieen in der zweiten der genannten Schriften und fafst am Schlusse (S. 95) die Hauptergebnisse seiner Untersuchung zusammen: „1. Die Thatsachen specifischer Reaktion auf beliebige

Reize verlangen eine Erklärung im Sinne Lotzes. Das bloſse Operieren mit specifischen Sinnesenergieen bedeutet die Einführung geheimnisvoller Kraftprincipien; es bedeutet den Verzicht auf eine Erklärung.“ Hierauf erwidern wir folgendes: Obgleich (worin wir dem Vf. zustimmen) Joh. Müller den „inadäquaten“ Reizen eine Bedeutung zuschreibt, die ihnen nicht zukommt, da, abgesehen von der Seltenheit und dem augenfällig abnormen Charakter der einschlägigen Thatsachen, diese Thatsachen sich einfach teils durch Zurückführung auf adäquate Reize, die darin impliziert sind, teils aus der infolge adäquater Reize eingetretenen Habituierung des Sinnesvermögens in der bestimmten, seiner eigentümlichen Natur entsprechenden Richtung erklären (also eine Reizung des Gesichtssinns eine Licht- oder Farbenwirkung hervorruft): so bleibt doch Joh. Müller insofern im Rechte, als er im Sinnesorgan den Träger eines Seelenvermögens anerkennt und nicht bloſs psychische Prozesse physiologischen parallel laufen läſst. Wenn aus diesem Grunde dem groſsen Physiologen Materialismus vorgeworfen wird, so dürfte dieser Vorwurf völlig unbegründet sein, da Müller keineswegs den psychischen Vorgang auf den physiologischen reduziert (wie etwa ein Vogt oder Büchner das Denken selbst auf eine Gehirnabsonderung oder Gehirnbewegung zurückführen). Wir müssen daher auch der Behauptung des Vfs. widersprechen, „dem nervösen Prozeſs ein solches Princip (wie Joh. Müller mit Aristoteles) zu Grunde legen heiſse gegen allen naturwissenschaftlichen Gebrauch mit willkürlich angenommenen Kräften operieren“ (S. 54). Der naturwissenschaftliche „Gebrauch“, von dem der Vf. spricht, ist eben kein berechtigter; denn mag der Physiologe immerhin vorzugsweise die materielle (physische) Seite in den Lebensprozessen ins Auge fassen, so kann ihm doch die psychische völlig zu ignorieren vom wissenschaftlichen Standpunkt so wenig gestattet sein, als umgekehrt dem Psychologen, die seelischen (sinnlichen) Vorgänge wie rein geistige unter völliger Ignorierung der damit verbundenen materiellen Prozesse zu behandeln. Es kann aber auch von willkürlich angenommenen Kräften nicht die Rede sein. Denn eine vernünftige Betrachtung wird nun einmal nicht umhin können, dem Auge (oder dem Gehirn?) Sehkraft, dem Ohre Kraft zu hören u. s. w. zuzuschreiben. Wir können uns deshalb auch mit der Erklärung Lotzes nicht befreunden, der zwar die Müllerschen „Thatsachen“ richtiger würdigte, mit seiner Behauptung eines bloſsen Parallelismus der psychischen und physiologischen Erscheinungen aber in einen ganz unzulässigen Dualismus von Seelenmonaden, die mit Körpermonaden

äufserlich sich verbinden, verfällt: ein Dualismus, der freilich wieder ganz äufserlich in einen Monismus der zu Erscheinungsformen des „Absoluten“ herabgesetzten Monaden verwandelt wird.

Geben wir wiederum dem Vf. das Wort. 2. „Die Lehre von den specifischen Energieen trüge richtiger den Namen: Lehre von der specifischen Beschaffenheit der physiologischen Träger der Empfindung.“ Die Lehre von den specifischen Energieen soll nämlich eine rein physiologische Angelegenheit sein (S. 49 ff.); von dem physiologischen Vorgang sei der damit parallel laufende Bewufstseinsvorgang, die eigentliche Empfindung, zu unterscheiden. Man habe nicht immer den rein physiologischen Charakter des Problems (der specifischen Sinnesenergieen) erkannt, am unklarsten liege die Sache bei Müller, eine Folge seiner schiefen (?) Psychologie (S. 50). Die specifische Energie sei bei Müller zugleich physischer und psychischer Natur: die der Sinnessubstanz innewohnende Kraft, der zufolge dieselbe äufsere und innere Reize mit ihrer eigentümlichen Erregungsweise beantworte (ebd.). Lotze sei der erste gewesen, der die rein physiologische Bedeutung des Problems auf Grund einer deutlichen Unterscheidung von Nervenprozefs und Empfindung erkannte (S. 51). Der wirkliche Sachverhalt sei der: R(eiz) wirkt auf S(innessubstanz) und diese reagiert vermöge ihrer specifischen Energie mit N(ervenprozefs). E(mpfindung) kommt also direkt gar nicht in Betracht (S. 53). Dafs Lotze infolge seiner dualistisch-monadologischen Auffassung zu dieser Ansicht gelangte, ist begreiflich. Gegen dieselbe aber spricht der Umstand, dafs auf rein physiologischem Standpunkt von specifischen Energieen, von Qualitäten (der Vf. spricht von „Modalitäten“ und wendet den Ausdruck: Qualität auf die Verschiedenheiten innerhalb eines und desselben Sinnes an) gar nicht die Rede sein könnte, sondern nur von Molekularbewegungen (vgl. Schleiden, Zur Theorie der Erkenntnis durch den Gesichtssinn. Leipzig 1861. S. 72).

Der Vf. fährt in der Darlegung seiner Resultate fort: „3. Die sog. neuere Lehre von den specifischen Energieen steht in direktem Gegensatz gegen den Kernpunkt der Mutterlehre. Übrigens erscheint sie an sich unberechtigt.“ Bei der neueren Helmholtzschen „Erweiterung“ (specifische Energieen innerhalb der einzelnen Sinne) ist von den Thatsachen, wie sie der Müllerschen Theorie zu Grunde liegen, nämlich von eindeutigen Beantwortungen beliebiger Reize nicht im mindesten die Rede. Der Angelpunkt der Müllerschen Lehre ist gänzlich verlassen (S. 36 f.). Bezüglich der zweiten Behauptung wird gegen eingeborene Energieen die Bedeutung des Entwicklungsprincips

ins Feld geführt (S. 68 ff.). Dagegen ist zu bemerken, dafs die Seelenvermögen kein Entwicklungsprodukt, weder ein solches individueller, noch allgemeiner Entwicklung sein können; wir geben aber zu, dafs die Habituierung dieser Vermögen den aktuierenden Einflufs der Aufsenwelt erheische, den diese nach unserer Ansicht durch objektive Qualitäten ausübt.

„4. Die qualitative und quantitave Seltenheit (fährt der Vf. fort), der durchaus anormale Charakter der Thatsachen der Lehre mufs entschieden betont werden.“ Hiermit sind wir völlig einverstanden. Eben deshalb kann gegen die Objektivität der sensiblen Qualitäten daraus nichts gefolgert werden. „5. Die Lehre von den specifischen Energieen hat lediglich physiologisches Interesse“ (S. 96). Diese Lehre enthält nicht den empirischen Nachweis der Subjektivität der sekundären Qualitäten! Dies ist für uns der Hauptpunkt! Dafs diese Subjektivität trotzdem anzunehmen sei, ist eine blofse Behauptung, die in Widerspruch zu allem steht, was der Vf. in beiden Schriften nachweist. So sagt er denn selbst (S. 94): „Bei vollkommen adäquater Spiegelung der Aufsenwelt (d. h. auch wenn man die Objektivität der sensiblen Qualitäten zugesteht) wären Störungen nach Art der Thatsachen der specifischen Energie nicht im geringsten minder zu erwarten.“ Trotzdem meint der Vf., diese Qualitäten (Empfindungen!) könnten nur Symbole sein, setzt aber sogleich wieder bei: „Von vornherein einleuchtend oder gar, wie man fast allgemein glaubt, eine philosophische Selbstverständlichkeit ist dies gar nicht. Im Gegenteil. Die Entwicklungstheorie (?) läfst in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstand eine Heranbildung der Sinne zu adäquater Spiegelung als sehr naheliegend erscheinen.“ Nun ist aber der gesunde Menschenverstand im Besitz. Sind demnach weder Physik, noch Physiologie, noch Philosophie im stande, ihn daraus zu verdrängen, so wäre es endlich einmal Zeit, mit dem Ballspiel, das diese Disciplinen in so skandalöser Weise bisher in unserer Frage getrieben, ein für allemal ein Ende zu machen.

Eine Reihe philosophischer Lehrbücher in deutscher Sprache aus der Feder C. Braigs kündigt die auf wissenschaftlichem Gebiete aufserordentlich rührige Herdersche Verlagsbuchhandlung in Freiburg i. B. an; davon liegt uns vor: (8.) Vom Denken. Abrifs der Logik (1896). Nach einem Vorwort und einer vom Denken und der „Denklehre“ im allgemeinen handelnden Einleitung werden die Hauptgegenstände der Logik in vier Abschnitten (Vom Begreifen, Urteilen, Schliefsen, Beweisen) abgehandelt. Über seinen Standpunkt spricht sich der Vf. im Vorwort

aus. Er wollte sich vor zwei „Irrungen“ hüten: „die Philosophie der Vorzeit solle in keinem Punkte verlassen werden“, und vor dem verhängnisvollen Aberglauben: die alte Philosophie solle in keinem Punkte beachtet werden, „weil ihre logisch-metaphysische Grundlage verfehlt ist“ (S. V). Letztere Bemerkung scheint uns unklar gefafst zu sein. Sie kann den Grund angeben, weshalb die Gegner der „alten Philosophie“ dieselbe mifsachten. Sie kann aber auch die Meinung des Vfs. selbst ausdrücken und besagen wollen, die scholastische Logik sei beachtenswert, obgleich ihre Grundlage verfehlt sei. Im letzteren Falle müfsten wir dem Vf. entschieden widersprechen. Wie dem übrigens sei, die vorliegende Logik trägt ein unverkennbar eklektisches oder vielleicht richtiger modernes Gepräge: wovon die Folge ist, dafs Text und „Nachweise“ nicht selten disharmonieren und moderne Ansichten mit scholastischen „Nachweisen“ belegt werden. Wir werden uns schwerlich täuschen, wenn wir die Spuren Lotzescher und Sigwartscher Einflüsse wahrzunehmen glauben. Wie solche mit der Scholastik zu einer stetigen philosophischen Entwicklung (a. a. O.) sich vereinen sollen, bleibt freilich für uns ein Rätsel.

In demselben Vorworte spricht der Vf. von einer Biologie des Denkens und bezeichnet diesen Teil der wissenschaftlichen Denklehre, das „Vorstellen mit seinen Vorstufen ‚Empfinden‘ und ‚Wahrnehmen‘ mit seiner Ausmündung im ‚Begreifen‘ als den weitaus schwierigsten“ (a. a. O.). Sollte diese „Biologie des Denkens“ nicht viel mehr dem Psychologen als dem Logiker zufallen? Und wie verhalten sich die „Vorstufen“ zum Denken? Der Vf. drückt sich darüber ganz in der Weise des Descartes aus. „Die Weisen des Denkens stellen keine Wesens-, sondern Gradunterschiede dar.“ Als Weisen des Denkens aber gelten: Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Begreifen, Urteilen, Schliefsen, Beweisen. Allen diesen „Denkweisen“ sei gemeinsam das Unterscheiden (S. 2). Von einer Stetigkeit dieser Auffassung mit der scholastischen kann unmöglich die Rede sein, denn ein Fundamentalsatz der Scholastik ist der wesentliche Unterschied der sinnlichen von der intellektuellen Erkenntnis, vom Denken.

Die Bestimmungen über Objekt und Stellung der Logik gehen nicht auf den Grund und vermögen uns nicht zu befriedigen. Als Aufgabe der Psychologie wird angegeben, das Denken zu erklären, sein Entstehen aus der Entwicklung des menschlichen Selbstbewufstseins zu verdeutlichen (S. 10). Wie ist dies zu verstehen? Ist das Denken eine Funktion des Selbstbewufstseins und nicht vielmehr umgekehrt das Selbstbewfstsein eine Funktion des Denkens: des Denkvermögens als des Umfassenderen?

Als „geistige“ Kräfte werden die des Erkennens, Wollens und Fühlens aufgezählt (S. 13). Im Wahrnehmen werden leibliche Zustände in seelische „übersetzt“ (S. 14). Die Sinneseindrücke werden im Umfassungsrahmen der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Gegenstände zu Vorstellungen verknüpft (S. 15). „Empfinden, Wahrnehmen, Schauen, Vorstellen . . . sind Offenbarungen derselben Denkbewegung. Diese ist das Urteilen . . . wodurch der Geist mit den Werkzeugen der Sinnlichkeit hinter die Wesenheiten der Dinge zu gelangen strebt. Ist das sinnliche Vorstellen die Vorübung und die Vorbereitung des rein geistigen Urteilens, so behält andererseits die schärfste Form des geistigen Auffassens etwas vom Vorstellen an sich“ (S. 17). „Die Abstraktion der Einbildungskraft schafft die Selbstvorstellung, das Selbstbewufstsein (?)“ (S. 18). „Das sinnliche Vorstellen des Menschen ist die Keimwurzel, die Vorandeutung der höchsten geistigen Begriffe.“ . . . Die Sinnenthätigkeit ist durch den Geist mitbewirkt (S. 19). Ebendaselbst wird von einem sensus agens geredet, eine mifsverständliche Bezeichnung, da der Sinn in der Sensation (präcis genommen) sich receptiv, leidend verhält, sein Objekt aber, weil actu vorhanden, nicht (wie das Intellegible im Sinnlichen), um auf den Sinn zu wirken, erst der Aktuierung bedarf. Die Erklärung des Abstraktionsprozesses trägt nominalistisches Gepräge (S. 21). Dem entsprechend gestaltet sich auch die Auffassung der Sprache, die von Reflexen, Empfindungs- und Ruflauten ausgehend durch das Stadium des Vorstellens zur logischen und ästhetischen Ordnung der Rede sich erhebt (S. 26 ff.). „Die kunstgerechte Ausgestaltung der Begriffe nimmt der thätige Verstand vor. Er knüpft an die Thätigkeit des Gemeinsinns das freie Abstrahieren an und setzt es fort“ (S. 31). Thätig heifst hier der Verstand, sofern er unterscheidet und vergleicht, sondert und verbindet. Man denke sonach nicht an den aristotelischen intell. agens! Die Universalien und Kategorieen, die in der alten Logik mit Recht einen so grofsen Raum einnehmen, finden eine ziemlich flüchtige und ungenügende Behandlung. — Kontradiktion soll durch Beifügung der Negation entstehen, wird also den Begriffen zugeschrieben; blau, rot gelten als konträre Gegensätze, was in der That im Bereiche der Farben nur weifs und schwarz sind (S. 38 f.). Hauptkategorieen sollen Wesen, Wirken, Zweck sein; wir fragen: auf welchen Einteilungsgrund hin? Gegen die Ansicht des Vf., die als aristotelisch geltende Schrift von den Kategorieen sei unecht, vgl. man Zeller, Phil. d. Griech. II. 2 (3) S. 67 ff. — „Das logische Urteilen ist nicht eine neue Art des Unterscheidens, sondern der erneute Vollzug

derselben Unterscheidungsthätigkeit" (S. 47). Die Modalität der Urteile soll nur den Grad der Zuversicht ausdrücken, womit das Denken sein Ja oder Nein auf den Inhalt der Denkobjekte anwendet (S. 49). Unterschieden werden die Urteile auf Grund der „Beziehungsfähigkeit der Kopula" in Bestimmungs- und Begründungsurteile. Zu jenen gehören die empirischen Urteilsformen, deren Gesetz das Denkgesetz der Identität sei. Der Satz: Platina ist weifs, bezeichne demnach: das Weifs des Platina ist das vom Platina geforderte, gehabte (S. 54). Besteht diese (Lotzesche) Auffassung zu Recht, ohne dafs man der eleatischen Identitätslehre eines Herbart verfällt? Die Exposition der „Begründungsurteile" schliefst mit den Worten: „Im Denken als Unterscheiden sind Identität und Kausalität logisch und real oder radikal eins und dasselbe" (S. 64): eine Behauptung, der wir nicht zustimmen können.

Äquipollenz, Konversion u. s. w. der Urteile sind als „unmittelbare" Schlüsse statt, wie in der alten Logik, als Eigentümlichkeiten der Urteile dargestellt (S. 69 ff.). Die bekannte Regel, dafs aus zwei negativen Prämissen nichts gefolgert werden könne, soll Ausnahmen erleiden. Dem Modus Barbara könne man die Form Berbere geben. Es erinnert dies an Brentanos Reformversuch der Syllogistik. Man erhält auf diese Weise Schlüsse mit vier Termini, was gegen die Natur des Syllogismus verstöfst, und übersieht, dafs das Verfahren auf eine rein sprachliche Differenz hinausläuft, indem die Affirmation durch zwei Negationen ausgedrückt wird. Die „Berbere", „Cesere" u. s. w. des Vfs. sind logische Monstra, die nicht in eine „Denklehre", sondern in ein (noch zu errichtendes) logisch-pathologisch-anatomisches Museum gehören (S. 76 f.).

Nach S. 82 erweitert der „Mustersyllogismus" die Erkenntnis nicht: wohl aber gehe darauf das induktive Schliefsen, das sich der hypothetischen und disjunktiven Syllogismen als Hauptmittel bediene. Schon in der Theorie des Urteils wird die Bedeutung des hypothetischen und disjunktiven Satzes gegenüber dem kategorischen, wie uns dünkt, überschätzt. Ein näheres Eingehen auf die wichtige Frage, ob der Syllogismus die Erkenntnis erweitere, liegt aufserhalb unserer gegenwärtigen Aufgabe. Auch über die Frage, ob der Vf. das Wesen der Induktion richtig erfafst habe, müssen wir hinweggehen.

Gegen den Sprachgebrauch verstöfst es, wenn von Wahrscheinlichkeitsbeweisen geredet wird. Unser Wort „Beweis" entspricht dem lateinischen: demonstratio; daher der Ausdruck „Gewifsheitsbeweis" (S. 113) eine Tautologie enthält. Bezeichnend

für den Standpunkt des Vfs. dürfte die Unterscheidun Ver-
stand und Vernunft sein; der letzteren werden die ipien
und Ideen als die unverrückbaren Grundlagen und weis-
baren Zielpunkte für den Gesamtbegriff des Wissens eteilt
(S. 128): eine Auffassung, die sich mit der scholastisch nter-
scheidung von ratio und intellectus schwerlich decke ürfte.
Mit jener Unterscheidung hängt die Einteilung der Wis schaft
in Erfahrungs-, Verstandes- und Vernunftwissenschaft z nmen
(S. 130). Kommt denn aber nicht jede Wissenschaft du . Ver-
nunft zu stande? „Eine absolute Welterklärung wäre e i gei-
stige Welterzeugung.“ „Zwingende Gewifsheit ist dem nsch-
lichen Denken erreichbar im Reiche des formalen Erk nens“
(S. 134). Zum ersten Satze sei bemerkt, dafs das Erkenn i und
Denken seinen Gegenstand voraussetzt, nicht schafft; im weiten
Satze ist wohl das mathematische (und logische?) Wiss n ge-
meint; aber auch dieses ist kein formales, es sei denn man
stimme der Kantschen Auffassung zu. Es scheint, als o der
Vf. bezüglich des „realen“ Erkennens einer Art Annähe ungs-
theorie huldige.

Der Vf. sucht die Beispiele möglichst den konkreten Wissen-
schaften zu entnehmen; von solchen müssen wir verlangen, dafs
sie auch materiell richtig sind. Von dem auf S. 96 gewählten
dürfte dies nicht gelten, da nach Hirns Zeugnis die Erklärung
Enkes von der beschleunigten Umlaufszeit des nach ihm be-
nannten Kometen mit Grund bestritten wird. Infolge der prä-
cisen Darstellung bietet das vorliegende Lehrbuch auf verhältnis-
mäfsig engem Raum manches Gute und Brauchbare im einzelnen;
in den Grundlagen und principiellen (psychologischen) Fragen
glauben wir indes von dem Vf. abweichen zu müssen.

Bei dieser Gelegenheit sei es uns gestattet, auf die fast
gleichzeitig erschienene Bearbeitung der Logik von dem Heraus-
geber des Jahrbuchs aufmerksam zu machen, die in der That
und Wirklichkeit das Resultat einer stetigen Entwicklung dar-
stellt, was sich von der eben besprochenen „Denklehre“ nicht
behaupten läfst. (9.) Dr. E. Commers „Logik, als Lehr-
buch dargestellt“ (Paderborn 1897) darf mit Recht als eine
der reifsten Früchte der neu aufblühenden thomistischen Studien
bezeichnet werden. Unter den zahlreichen in jüngster Zeit er-
schienenen Bearbeitungen der Logik wird dieselbe durch ihren
eigenartigen Charakter einen hervorragenden Platz einnehmen,
indem sie die Darstellung der Logik auf Grund der stetig fort-
schreitenden aristotelisch-thomistischen Tradition von Albert
dem Grofsen bis ins achtzehnte Jahrhundert enthält und somit,

wie der Vf. selbst mit Recht im Vorworte betont, eine Lücke in der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Litteratur ausfüllt. Die quellenmäfsige Benutzung von einer Reihe fast unbekannter Autoren wird die Schrift auch solchen als willkommen erscheinen lassen, die an der scholastischen Logik wenigstens ein geschichtliches Interesse nehmen, und die daraus die Überzeugung schöpfen können, dafs auch die spätere Scholastik nicht blofs mit sterilen und spitzfindigen Problemen sich beschäftigte, sondern die Logik in einem wahrhaft wissenschaftlichen Sinne auszubauen und zu fördern suchte. Die Logik der thomistischen Schule entrollt uns ein Bild stetigen Fortschreitens, wie es nur auf gesicherter Grundlage möglich ist, im Gegensatze zu den fragmentarischen, immer aufs neue die Principien selbst in Frage stellenden Versuchen der Neueren, von denen Harms am Schlusse seiner Geschichte der Logik sagt: „Wir stehen jetzt in einer Zeit fragmentarischer Versuche zur Reform der Logik, die unter sich ohne genaueren Zusammenhang von sehr verschiedenen Ausgangspunkten aus das Ziel der Umbildung der Logik mit ungleichem Erfolge anstreben.“ D. Phil. in ihr. Gesch. II. Teil. S. 238.

Mit Recht beschränkt sich der Vf. auf die streng logischen Materien mit Ausschlufs der grundlegenden psychologischen Untersuchungen; um so gründlicher werden jene, insbesondere Begriff und Wesen der Logik selbst erörtert. Wir können uns deshalb auch nicht dem irgendwo ausgesprochenen Wunsche anschliefsen, der Vf. hätte, um die Vorzüge seines Werkes zu steigern, nicht blofs eine Zergliederung der logischen Hauptbegriffe, sondern auch die psychologische Entwicklung der Begriffe geben sollen. Denn diese gehört in die Psychologie; wir halten es daher für weise Beschränkung, wenn der Vf. das moderne Beispiel, die Logik mit anderweitigem Ballast zu beschweren, nicht befolgte. Ebensowenig vermögen wir die an jenem Orte ausgesprochene Erwartung zu teilen, dafs „eine Würdigung nicht allein der fertigen Abstraktionen, sondern ihres Werdens den Kardinalbegriff der Materie, das X, das sich im indifferenten Gleichgewicht zwischen Sein und Nichtsein befinden soll, die (vermeintlich) notwendige Berichtigung hätte finden lassen“. Der Vf. der „Logik“ ist zu tief in den inneren Zusammenhang der thomistischen Lehren eingedrungen, um an dem strikten Begriff der Materie zu rütteln und ihn der modernen empirisch-nominalistischen Denkweise zum Opfer zu bringen.

Zur Charakteristik des vorliegenden Lehrbuches der Logik mögen die ebenso klaren als präcisen Bestimmungen des Begriffs

der Ursache und ihrer verschiedenen Arten, des Objekts und der Natur der Logik dienen. „Ursache ist dasjenige, wovon etwas anderes, was wir das Verursachte oder die Wirkung nennen, in seinem Sein oder Werden abhängig ist, und zwar so, daſs die Ursache das Frühere ist und sich wesentlich von dem Verursachten unterscheidet“ (S. 269). „Die Formalursache ist diejenige, welche innerlich und durch sich selbst einem Dinge das Sein verleiht: sie macht, daſs etwas, was vorher nur der Möglichkeit nach ein solches bestimmtes Ding war, jetzt wirklich so ist,“ u. s. w. Diese Bestimmungen schlieſsen offenbar die von gewisser Seite beliebte Anwendung des Begriffs der Ursache auf die Relationen der göttlichen Personen und a fortiori auf die göttlichen Wesensakte aus. — „Materialobjekt der Logik sind alle Dinge, welche wir erkannt haben; denn auf diese wendet die Logik ihre Gesetze an . . . Daher erstreckt sich die künstliche Logik auf alle realen Dinge, d. h. auf alles, was ein reales Sein hat, denn nur soweit sind die Dinge erkennbar, als sie auſserhalb des Nichts verwirklicht sind“ (S. 327 f.). „Der entfernte Materialgegenstand der Logik ist jedes Ding, welches nach einer zweiten Intention des Verstandes benannt werden kann; also jedes Ding, welches Gattung, Art, Prädikat u. s. w. genannt werden kann. Das nächste Material aber ist jedes Ding, insofern es Erkenntnisgegenstand geworden, d. h. erkannt ist und dadurch im denkenden Verstande oder im Zustande des Gedachtwordenseins die Fähigkeit erlangt hat, jene künstliche Anordnung anzunehmen“ (a. a. O.). „Das formale Objekt der Logik ist jene künstliche und richtige Zusammensetzung, welche der Intellekt den von ihm erkannten Dingen dadurch beilegt, daſs er sie als Subjekte, Prädikate, Definitionen, Sätze, Gattungen, Arten, Unterschiede u. dgl. auffaſst. Diese künstliche Ordnung oder Form, welche die Logik den Dingen gibt, ist aber nichts Reales, was in der wirklichen Welt auſserhalb des Denkens vorhanden ist. Denn jene Zusammensetzung hat ihr Sein nur durch die Betrachtung des denkenden Intellekts, so daſs die Anordnung aufhört und nicht mehr da ist, sobald jene Thätigkeit des Intellekts aufhört. Also muſs jene Anordnung, formal genommen, etwas sein, was nur ein Gedankending ist“ (S. 330). — Endlich: „Logik ist die Wissenschaft von den Denkformen, welche die Wahrheit bezeichnen, oder die Wissenschaft vom Wissensmodus im weiteren Sinne, d. h. die Wissenschaft von den zum Wissen führenden Mitteln oder von den Werkzeugen des Wissens.“ „Ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach ist die Logik eine rein spekulative Wissenschaft. Keine Wissenschaft, in welcher das

Wissen um seiner selbst willen gesucht wird, ist praktisch ... Auch die logischen Principien sind rein spekulativ . . . In gewisser Hinsicht und in analogem Sinne kann man aber sagen, dafs die Logik auch praktisch ist“ (S. 336 f.). Diese sorgfältigen Bestimmungen über Objekt und Wesenheit der Logik werden a. a. O. überzeugend begründet. Wir wollen nur den Wunsch noch aussprechen, der verehrte Herr Vf. möge der thomistischen Metaphysik eine gleiche Bearbeitung zu teil werden lassen, um uns ein Gesamtbild der grundlegenden philosophischen Wissenschaften zu bieten.

Die geschichtliche Darstellung eines speciellen philosophischen Begriffs, der auch für Naturwissenschaft und Mathematik von Bedeutung ist, hat sich Dr. Jonas Cohn zur Aufgabe gestellt in der bei Engelmann in Leipzig erschienenen Schrift: (10.) „Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant“ (1896). Der Vorrede zufolge soll sie die Vorbereitung einer theoretischen Behandlung desselben Problems bilden. In drei Teilen werden die Ansichten über das Unendliche in seinen verschiedenen Bedeutungen dargestellt. Im ersten Teile gelangen die griechischen Philosophen, im zweiten Kirchenväter und Scholastiker, im dritten die Philosophen der neueren Zeit von dem Philosophen der Renaissance, Nikolaus von Cues, an bis auf Kant zur Aussprache. Der weitaus gröfsere Raum ist dem dritten Teile gewidmet. Neben den tonangebenden Koryphäen werden auch die dii minorum gentium, aufser den Philosophen auch Astronomen, Mathematiker, Physiker vernommen. Dieser Fülle des Materials scheint uns indessen die Tiefe der Auffassung keineswegs zu entsprechen. Die metaphysische Bedeutung des Problems scheint der Vf. nicht genügend zu erfassen. Dies dürfte auch den Grund für das oberflächliche Urteil über das Schicksal und die Behandlung desselben durch die Scholastik bilden. Wie der Vf. selbst anerkennt, spielt in unserer Frage Aristoteles eine hervorragende Rolle, trotz einer an Langes überschätzendes Urteil erinnernden Bemerkung, Demokrit würde vielleicht (?!) dem Stagiriten den Rang streitig machen (S. 13). Als erste grofse Leistung in der Behandlung des Problems durch Aristoteles bezeichnet der Vf. die vollendet klare Entwicklung des platonischen Gedankens, dafs das Unendliche das der Vermehrung und Verminderung Fähige sei. Wie bei Stölzle (Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. 1882. S. 16.) wird die potenziale Existenz des Unendlichen als Existenz in derselben Art erklärt, in welcher Zeitgröfsen und zeitlich verlaufende Prozesse existieren (S. 38 f.).

Bei dieser Gelegenheit möge die Bemerkung angebracht werden, dafs der hl. Thomas, auf dessen Theorie des Unendlichen wir zurückkommen werden, wenigstens als Kommentator viel besser von dem eben angeführten Schriftsteller (Stölzle) als von unserem Vf. gewürdigt wird, indem jener konstatiert, dafs der Aquinate den aristotelischen Gedanken einer potenzialen Existenz des Unendlichen schärfer und genauer erfafste, als Aristotelesforscher von der Bedeutung eines Bonitz und Trendelenburg (Stölzle a. a. O. S. 17 ff.).

Als zweite grofse Leistung, welche mit der ersten — der potenziellen Fassung des Unendlichen — aufs innigste zusammenhänge, seitens des Stagiriten wird die Untersuchung des Begriffs der Stetigkeit bezeichnet (S. 39). In der That hat Aristoteles durch seine Behandlung des Stetigen, mit welchem der Begriff der konvergierenden unendlichen Reihe gegeben ist, der Mathematik die Bahn zu ihrer fruchtbarsten Erfindung, dem Infinitesimalkalkül, die Wege geebnet. Im Widerspruch mit dem Vf. möchten wir als ein weiteres Verdienst des Aristoteles seinen Raumbegriff bezeichnen; denn weit entfernt davon, dafs derselbe, wie der Vf. meint, sich als unbrauchbar erweist (S. 41), ist er vielmehr geeignet, alle jene irreführenden Kontroversen und Konsequenzen, die sich aus dem modernen Raumbegriff ergaben, in der Wurzel abzuschneiden. Auch die aristotelische Widerlegung des Atomismus aus der unbegrenzten Teilbarkeit des Stoffes (S. 45) als solchen — wohl bemerkt! — ist vollkommen begründet. „Trotz alledem (so lautet das abschliefsende Urteil über die aristotelische Behandlung des Unendlichkeitsproblems) bleibt Aristoteles der Begründer einer wirklich wissenschaftlichen Behandlung des Unendlichen. Ja, seine Beschreibung dessen, was am Unendlichen allein unserem Verstande fafsbar ist, konnte wohl der Form nach, nie aber der Sache nach übertroffen werden“ (S. 47). Nach einer Anmerkung (ebd.) sind diese Verdienste des Stagiriten auch von den Historikern der Mathematik gebührend anerkannt worden.

Die nacharistotelische Philosophie der Griechen — bemerkt der Vf. ferner, hat wesentliche neue Gesichtspunkte in der Behandlung des Unendlichkeitsproblems nicht mehr aufgebracht. Doch soll ein Umschlag in der „Gefühlswertung“ des Unendlichen stattgefunden haben, indem die älteren griechischen Denker das Unendliche als das Unbegrenzte und demnach als das Unvollkommene dachten, während die Späteren den Begriff des Unendlichen auf die Gottheit selbst übertrugen, wie dies in völlig ausgebildeter Weise bei den Neuplatonikern, bei Plotin und seinen

Schülern, gefunden werde. Doch sei dieser Schritt nicht ohne vorbereitende Vorgänge geschehen; vielmehr sei in dieser Beziehung an die aristotelische Lehre von der unbegrenzten Kraft des ersten Bewegers zu erinnern (S. 56). Diese Erinnerung aber beweist, dafs es sich nicht um einen „Umschlag in der Gefühlswertung" des Unendlichen handelt, sondern um die Unterscheidung des potenziell Unendlichen, das auf Seite der Materie liegt, und des aktuell Unendlichen oder der Unendlichkeit der Form und des Seins: eine Unterscheidung, der wir in voller Klarheit bei Thomas von Aquin begegnen. Nachdem bereits den Vätern „die Vorstellung von Gott als dem unendlichen und unbegreiflichen Wesen meist schon ebenso geläufig war, wie der späteren gelehrten und populären Theologie" (S. 62 f.), gelangte diese Vorstellung in der Scholastik durch die Unterscheidung einerseits der Gott zukommenden negativen Unendlichkeit von der privativen, andererseits der Unendlichkeit der Form und des absolut Formalen, d. h. des göttlichen Wesens, des subsistierenden Seins, das zugleich schrankenlos und absolut bestimmt, und zwar jenes, weil dieses ist, von der Unendlichkeit, d. h. Unbestimmtheit des Stoffes, auf dessen Seite die Unendlichkeit der Quantität (Gröfse und Menge) liegt, zu voller begrifflicher Klarheit. Hierin ist trotz der gegenteiligen Behauptung des Vfs. ein entschiedener Fortschritt anzuerkennen, umsomehr, als durch jene Unterscheidungen sowohl die Vermischung des actu Unendlichen mit der potenziellen Unendlichkeit des Stoffes, deren sich der Neuplatonismus schuldig machte, ausgeschlossen ist, als auch der des modernen Monismus von aktivem und passivem Princip, wie sie sich von Bruno und Spinoza an in allen modernen pantheistischen Systemen findet, vorgebeugt wird. Denn was den Neuplatonismus betrifft, so hat zwar Plotin die Unendlichkeit Gottes von der der Materie dem Ausdruck nach unterschieden, thatsächlich aber doch beide vermischt, indem er dem einen Sein Aktualität und Potenzialität zugleich zukommen läfst und die Schrankenlosigkeit im Sinne der unfafsbaren Überschwenglichkeit und Unbestimmtheit nimmt. Die Schärfe der scholastischen Unterscheidung tritt auch in der Bestimmung hervor, dafs die Materie als das an sich unerkennbare, das Wesen Gottes aber als das an sich erkennbarste Sein dargestellt wird (S. 70). Es ist daher nicht richtig, wenn der Vf. von der scholastischen Behandlung der aristotelischen Unendlichkeitslehre behauptet, es finde sich bei Thomas u. a. eine zwar weitschweifige und verschulte (! sic), aber im wesentlichen richtige Auffassung der aristotelischen Gedanken, ohne einen Versuch, dieselben fortzubilden

(S. 80). Doch auch abgesehen von einer „Fortbildung“ liegt schon in der richtigen Auffassung des aristotelischen Gedankens ein um so schätzenswerteres Verdienst, als, wie wir sahen, bedeutende moderne Erklärer des Aristoteles in diese Gedanken nicht eindrangen. Aufserdem frägt es sich, ob diese Gedanken bei den Modernen eine Fort- und nicht vielmehr eine Rückbildung erfahren haben, insbesondere insoweit es sich um den Raumbegriff handelt, an dessen aristotelischer Bestimmung die Scholastik mit vollem Rechte festhielt. Sehr bescheiden äufsert sich, was die „Fortbildung“ betrifft, Kuhlenbeck (Giordano Brunos Dialoge vom Unendlichen u. s. w. 1893. S. XXI), wenn er zwar meint, man werde nicht gerade behaupten dürfen, Aristoteles sei bei seiner logisch-metaphysischen Kritik des Unendlichkeitsbegriffes zu endgültiger Klarheit gelangt, aber beifügt: „vielleicht ist das Problem auch jetzt noch nicht als ein endgültig erledigtes anzusehen“. Der „heillose Mifsbrauch“ aber, der mit der „Unendlichkeitskategorie“ in der Philosophie getrieben werden kann und vor welchem Aristoteles warnte (a. a. O.), ist in der modernen Philosophie nur zu sehr damit getrieben worden, während die Scholastik davon freigeblieben ist.

An die Spitze der neueren Philosophie ist Nikolaus von Cues gestellt. Er fasse die Erkenntnis als einen Annäherungsprozefs, der durch immer wahrscheinlichere Mutmafsungen der Wahrheit näher zu kommen suche, und stelle damit gewissermafsen das Programm der neueren Wissenschaft auf. In eine eigentümliche Verbindung trete mit diesem ersten ein zweiter Grundzug des cusanischen Denkens ein, nämlich dafs alles nur durch das Unendliche erkannt werde (S. 87). Wir glauben passender sagen zu sollen, jener erste „Grundzug“ sei nicht skeptisch, sondern im monistischen Sinne zu verstehen. Ein Sein — das göttliche — ist nach Nikolaus Gegenstand successiv sich vervollkommnender Erkenntnis. Daher auch ihn der Vorwurf der Vermischung des actu und der Potenz nach Unendlichen, der Unendlichkeit der Form und der des Stoffes mit vollem Rechte trifft: eine Vermischung, die in der coincidentia oppositorum und der Formel des Possest ihren möglichst scharfen Ausdruck gefunden hat. Als Verdienst wird dem Kardinal die Hochschätzung der Welt angerechnet; sie sei ihm nicht mehr wertlos und böse im Sinne des Mittelalters, sie werde Offenbarung des Höchsten (S. 94). Der Vf. scheint die Welt im Sinne des Kosmos und die Welt im biblischen Sinne (als Inbegriff der drei Konkupiscenzen) nicht von einander unterscheiden zu können.

Über Nikolaus als „Vorläufer des Copernicus“ (a. a. O.) glauben wir kein Wort verlieren zu sollen.

Grofse Bedeutung wird dem verworrenen Bruno beigelegt, der die Unendlichkeit der Welt gegen Aristoteles behauptet, während der grofse Kepler die Partei des Stagiriten ergreift (S. 110). Den reellen und soliden Gewinn aber, den die Untersuchungen über das Unendliche der Wissenschaft eintrugen, hat die Mathematik eingeheimst. Ein breiter Raum wird daher in unserer Schrift den Mathematikern gewährt. Wir sind nicht in der Lage, hierauf des näheren einzugehen, und bemerken daher nur, dafs es der strenge Begriff des Stetigen ist, der zu den verschiedenen Vorstellungen der Fluxion, der erzeugenden Gröfse aufserhalb der Gröfse, des Infinitesimalen (Unendlichkleinen) und damit zu dem gröfsten wissenschaftlichen Triumphe der Mathematik führte. Unter diesen Vorstellungen erfreut sich die Leibnitzsche Formel des Unendlichkleinen trotz ihrer begrifflichen Schwierigkeiten des gröfsten Beifalls der Mathematiker. „Leibnitz (bemerkt Dr. Wittstein, Drei Vorlesungen zur Einleitung in die Differential- und Integralrechnung, 1851, S. 38) gab die neue und allgemeine Rechnungsmethode, welche den an sich der Anwendung noch gar nicht zugängigen Grundgedanken erst der Anwendung fähig macht; auf Leibnitzischen Fufsstapfen führten die Bernoulli, Euler, Lagrange und wie die grofsen Männer weiter heifsen, die Wissenschaft zu gröfserer Höhe fort; die Leibnitzische Methode endlich ist die allgemein verbreitete geworden und hat jede andere vor und neben ihr aufgekommene vollständig verdrängt. Die Fluxionen-Methode Newtons, welche sich für ebenbürtig mit der Differentialrechnung, wohl gar für das Vorbild derselben ausgab, entbehrt gänzlich des Vorzugs, eine allgemeine Rechnungsmethode der angedeuteten Art, die also anwendbar wäre auf Probleme jeder Art, zu besitzen.“ Wittstein trägt kein Bedenken, „in Leibnitz den wahren und alleinigen Erfinder der Differential- und Integralrechnung anzuerkennen und zu verehren“ (a. a. O.). Jene Schwierigkeiten aber, die im Begriffe des Unendlichkleinen liegen und die sich in den verschiedenen Auffassungen desselben als ein quovis dato minus, als Null (Euler, s. Cohn S. 228, der meint: „dafs bei Euler eine wirkliche Einsicht in den Erkenntniswert des Differentials nicht erreicht werde“; vgl. Cohen, Das Princip der Infinitesimalmethode S. 92), als im Verschwinden und Beginnen begriffene Gröfse, als „Idee“ (Gratry) kundgeben, scheinen uns zu beweisen, dafs es sich dabei keineswegs um eine aktuale Realität (Gutberlet, Pohle), sondern um eine methodische Fiktion handle. „Leibnitz

selbst, dessen Erfindung im Zusammenhang mit seinen metaphysischen Voraussetzungen stehen soll, sucht sein Rechnungsverfahren von solchen („metaphysischen") Betrachtungen unabhängig zu machen" (Cohn S. 188) und erklärt ein vollendetes Unendliches als undenkbar. Die Unendlichkeit einer Reihe bestehe in ihrer unerschöpflichen Fortsetzbarkeit (a. a. O. S. 190). Es ist der Begriff des Stetigen, wenn auch nicht, wie Cohn meint, in seiner specifisch Leibnitzischen, sondern in der von Aristoteles überkommenen, auf die extensive Quantität beschränkten Auffassung. Die Schrift Cohns schliefst mit einer Darstellung der Kantschen Antinomieenlehre, deren Bedeutung darin liegen soll, „dafs sie auf Grund einer wirklichen Einsicht in das Wesen unserer Vorstellung vom Unendlichen diejenige Frage zu lösen unternimmt, welche Locke und mit ihm das 17. Jahrhundert überhaupt offen gelassen hatte: Was ist aus den Schwierigkeiten des Unendlichen für die Natur unseres Erkennens zu folgern?" (S. 257.) Die Antwort ist bekannt. Für uns aber, denen die Philosophie mehr als Erkenntnistheorie ist, findet die Frage ihre „metaphysische" Lösung.

Über die in fünfter „wohlfeiler", also zu möglichst weiter Verbreitung bestimmter Auflage erschienene (11.) „Geschichte des Materialismus" von Lange hat sich das Urteil bereits festgestellt; auch erscheint es überflüssig, eine Analyse des Werkes zu geben, das heutzutage als klassisch gilt und wohl keinem, der sich mit philosophischen Studien beschäftigt, unbekannt geblieben sein wird. Die Klassicität des Buches beschränkt sich indes auf die Darstellung; denn was den Inhalt und die Tendenz desselben betrifft, so müssen wir seine weite Verbreitung in Volkskreisen aufs lebhafteste bedauern. Denn unter dem Scheine der Bekämpfung des Materialismus und der Befürwortung einer idealen Geistesrichtung ist es vom positivistischen, sensualistischen, kritischen Idealismus und Skepticismus durchsäuert und daher geeignet, die materialistische Gesinnung nicht blofs direkt durch die den Vertretern des theoretischen Materialismus gespendeten Lobsprüche strenger Wissenschaftlichkeit, sondern noch mehr indirekt durch die Illusionierung des Jenseits und die Einschränkung alles wirklichen (wir sagen nicht „wahren") Erkennens und erfolgreichen Strebens auf das Diesseits zu fördern. Was jenes betrifft, so geht die Voreingenommenheit Langes für die Patriarchen des Materialismus so weit, dafs er Verdienste fingiert, auch wo solche nicht vorhanden oder nicht nachweisbar sind. „Auch Demokrit beherrschte den ganzen Umfang der Wissenschaften seiner Zeit, und vermutlich (sic!) mit

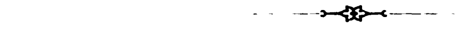
größerer Selbständigkeit und Gründlichkeit als Aristoteles" (I. S. 62). Da die Thatsache, daß die hohe Blüte der mathematischen und naturwissenschaftlichen Disciplinen zu Alexandrien nicht unter atomistischem und materialistischem Einflusse, sondern unter der Sonne sokratischer Bildung oder, wie Lange sich ausdrückt, durch Männer, die einer möglichst der materialistischen Schule entgegengesetzten idealistischen, formalistischen oder gar enthusiastischen Richtung angehören (S. 92), sich entfaltete, da also diese Thatsache nicht aus der Welt geschafft werden konnte, so erdichtet Lange eine „aufklärende" Wirkung des Systems Demokrits, die der ganzen Nation zu gute gekommen sei (S. 95).

Anstatt alles Weiteren sei an zwei Urteile über Lange erinnert, an das Vaihingers, der mit dem Geschichtschreiber des Materialismus den neukantianischen Standpunkt im allgemeinen teilt, und an das Rud. Seydels. Der erstere läßt Lange mehr über den Parteien (Idealismus und Realismus, Apriorismus und Empirismus), als zwischen ihnen stehen; seine Anschauung sei am meisten geeignet, Philosophie und Naturwissenschaft, Philosophie und Religion, System und System zu versöhnen, freilich nur negativ. Er rette die Philosophie vor den negierenden Angriffen der Specialisten, Materialisten und sonstiger Feinde und vor den sie kompromittierenden Phantasieen der Dogmatiker, indem er sie beschränke und von unerreichbaren Zielen auf ihre wahre Aufgabe hinweise, den Menschen ideal zu erheben und zu befreien. So Vaihinger (Hartmann, Dühring und Lange. 1876. S. 29). Wie diese „ernste und heilige" Aufgabe von einer sensualistisch-skeptischen „Philosophie" gelöst werden könne, darüber ist uns Vaihinger die Aufklärung schuldig geblieben.

Charakteristischer und treffender zugleich lautet das Urteil des an zweiter Stelle genannten Autors, mit dessen wörtlicher Anführung wir unsere Überschau „aus Theologie und Philosophie" schließen wollen. „In bemerkenswerter Übereinstimmung brachten die sonst so scharf von einander geschiedenen drei Hauptbewerber um den Preis universeller Wahrheitserkenntnis — Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie — dem Standpunkte Langes die gleiche Empfänglichkeit entgegen, und noch heute ist auf allen drei Gebieten die allgemein-principielle Stellung Langes die specifisch moderne. Seine Scheidung zwischen streng wissenschaftlich betriebener, erkenntnismäßiger Bearbeitung der Vorstellung vom Seienden auf der einen Seite, und einer poetisch-gläubigen, mythologisch-bildlichen Ausgestaltung von Weltanschauungen zur Befriedigung des Gemüts und Willens auf der andern, hat zwei einflußreichen Systemen christlicher (d. h.

protestantischer!) Dogmatik, hier entschieden freisinniger, dort halborthodoxer Richtung den gemeinsamen Boden geschaffen, auf dem sie ihre Kämpfe ausfechten. Indem eben dieselbe Scheidung nur „Wissenschaft“ sehen wollte, wo das Seiende in anschaulichen Formen, also in der Art von Körpern, und im gesetzlichen Zusammenhange ununterbrochener mechanischer Kausalität vorgestellt wurde, gestattete sie der Naturwissenschaft, ihre materialistische und mechanistische Weltauffassung unaufhaltsam weiter zu erstrecken, immer tiefer in die Gebiete des Lebens und des psychischen Daseins hinein, und doch zugleich ermächtigte der Standpunkt Langes dazu, den Vorwurf eines ernst gemeinten „Materialismus“ weit von sich zu weisen, was nachgerade, bei der gar zu deutlich gewordenen Absurdität dieser Ansicht, wünschenswert geworden war. Solche Ermächtigung lag nicht nur in der von Lange geretteten (?) Selbständigkeit des poetisch-religiösen und sittlich-idealen Glaubens, dessen Inhalt nun leicht festgehalten und gern freigelassen werden durfte, da er nicht mehr „Wissenschaft“ sein und die Wissenschaft befruchten sollte, sondern vielmehr noch in dem erkenntnistheoretischen Kriticismus, welcher eben dieser Scheidung bei Lange zu Grunde lag und sie erst möglich machte. Zwei Wahrheiten in Bezug auf dieselbe Sache, die einander gegenseitig aufheben, darf man freilich nicht zulassen, aber warum nicht zwei Unwahrheiten oder zwei Erfindungen, wenn sie beide gegen nichts absolut Festes verstofsen und beide ein unabweisliches menschliches Bedürfnis befriedigen, jede das ihrige? . . . Wahrheit im Sinne einer Erkenntnis der Welt, wie sie wirklich ist, sollen wir keinem dieser zwei Bilder (dem materialistischen der „Wissenschaft“ und dem „idealen“ der Philosophie und Religion) zusprechen; eine solche Wahrheit, ein solches Wissen bleibe dem Menschen allerwegen unerreichbar. So war der Friede geschlossen zwischen Wissenschaft und Glaube, zwischen Naturwissenschaft und Theologie, zwischen Materialismus und Idealismus. Er war geschlossen durch den erkenntnistheoretischen Kriticismus der Philosophie, die eben dadurch auch ihren Frieden schlofs sowohl mit der materialistisch-mechanischen Naturansicht als mit einem theologischen Spiritualismus und Supernaturalismus, unter der Bedingung, dafs eine solche Theologie nur nicht etwa „Wissenschaft“, und dafs jene nackte „Wissenschaft“ nur nicht etwa „Wahrheit“ sein wollte. Als Gegenleistung brachte diese philosophische Richtung auch ihrerseits den Verzicht auf „Wahrheit“ dar, natürlich ausgenommen die Wahrheit eben dieses ihres Subjektivismus und Skepticismus.“ (R. Seydel, Der Schlüssel zum

objekt. Erkennen. 1889. S. 31 f. Vgl. d. Jahrb. IV. S. 504.) Also eine materialistische Naturwissenschaft, eine poetisch-träumende Theologie und eine auf objektive Wahrheit verzichtende Philosophie sind die Ingredienzien, aus denen der dem modernen Geschmack so zusagende Trank der „Geschichte des Materialismus" zusammengebraut ist. Eine solche Philosophie kann weder den Menschen noch den Christen befriedigen. Es ist der Standpunkt des Pilatus, d. h. des blasierten, niedergehenden Heidentums. Der menschliche Geist verlangt von Natur zu wissen, d. h. objektive Wahrheit zu erkennen, weshalb er auch die künstlichen Fesseln des Kriticismus auf die Dauer nicht ertragen wird.



DER URSTOFF ODER DIE ERSTE MATERIE.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Magister Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XII, I. Heft.)

§ 3. *Die Unmöglichkeit des Urstoffs im modernen Sinne.*

1. Der Urstoff im modernen Sinne ist nicht einfach (ad a).

Dr. Cl. Baeumker fordert im Anschlusse an Wundt an der früher von uns angezogenen Stelle, dafs das Atom, wenn es das letzte Element der Körperkonstitution vorstellen soll, einfach sein müsse. Diese Forderung ist eine durchaus berechtigte, denn wir fragen hier nach den ersten Principien, als nach dem Urstoff selber der Naturdinge. Ist nun dieser letzte Grund der Körperkonstitution nicht einfach, sondern selber zusammengesetzt, dann bildet er eben nicht den letzten Grund. Er ist dann nicht selber Princip, sondern, wie die Schule sagt, Principiatum, also nicht Ursache, sondern selber verursacht. Darum mufs der Urstoff als letztes Element für sich durchaus einfach sein, gleichwie auch das andere letzte Element, die Wesensform, durchaus einfach sein mufs. Denn nicht blofs die für sich bestehenden Formen, wie z. B. die Seele des Menschen, ist einfach, sondern auch jede andere substantielle Form. (Anima non est composita ex aliquibus, quae sind partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma. I. Sent. d. 8. q. 5. a. 2. ad 1.) Ebenso ist der Urstoff für sich betrachtet einfach, er

hat das Stoff sein, ist Stoff, weiter aber nichts. Die Sache mufs sich notwendig in dieser Weise verhalten, falls der Stoff und die Form erste Principien oder letzte Elemente bilden, was von ihnen doch behauptet wird. Die Einfachheit wird vom innersten Wesen eines ersten Princips gefordert.

Die Einfachheit nun weist der Urstoff im modernen Sinne, der wirkliche Körper, nicht auf, diese kann er gar nicht besitzen. Es wurde bereits oben dargethan, dafs ein jedes Naturding, ein jeder Naturkörper etwas mit allen andern „gemeinsam", und ebenso ein jeder etwas für sich „eigen" hat. In letzterem Umstande findet der Artunterschied und die individuelle Verschiedenheit der Naturdinge die tiefste Begründung. Nun kann aber unmöglich ein und dasselbe zugleich das Princip abgeben, dafs alle Naturkörper etwas „gemeinsam", und doch ein jeder etwas „besonders" für sich besitzt. Folglich werden wir in einem jeden „wirklichen" Körper zwei Principien annehmen müssen, deren eines die Ursache bildet, dafs allen Naturdingen etwas „gemeinsam" ist, deren anderes der Grund ist, dafs jedes etwas für sich „besonders" hat. Wo aber zwei konstitutive Principien sind, da kann von einer Einfachheit offenbar nicht mehr gesprochen werden. Darum ist es ganz und gar ein Ding der Unmöglichkeit, dafs ein wirklicher Körper, „Stoff" im modernen Sinne des Wortes, den Urstoff ausmache.

Das nämliche Endergebnis erhalten wir, wenn wir einen wirklichen Körper, „Stoff" im modernen Sinne, von einer andern Seite aus betrachten. Jedes Naturding nämlich, jeder Naturkörper ist in sich selber ausgedehnt. Ein wirklicher Körper ohne Ausdehnung existiert überhaupt nicht. Es wäre gegen sein eigenes innere Wesen, indem die Begriffsbestimmung des Körpers auch die Ausdehnung in sich begreift. Denn Körper nennen wir jenes Wesen, welches nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist. (Corpora naturalia habent plana, id est superficies, et firma, id est soliditates, et longitudines et puncta. Phys. II. III. 2. — Corpus est continuum quod est divisibile omniquaque id est ad omnem partem vel secundum omnem dimensionem. De coelo et mundo. I. II. 3.) Der ausgedehnte Körper mufs aber teilbar sein, weil dies zum Wesen der Ausdehnung gehört, wie deren Begriffsbestimmung nachweist. (Continuum invenitur a Philosopho dupliciter definitum. Uno modo definitione formali, prout dicitur in Praedicamentis, quod continuum est cujus partes copulantur ad unum communem terminum; unitas enim continui est quasi forma ipsius. Alio modo definitione materiali, quae sumitur ex partibus, quae habent rationem materiae, ut dicitur

in II. Phys.; et sic definitur hic, quod continuum est quod est divisibile in semper divisibilia. Nulla enim pars continui potest esse indivisibilis, quia ex indivisibilibus non componitur aliquod continuum, ut probatur in VI. Phys. — De coelo et mundo. I. II. 2.)

Ist nun ein jeder Naturkörper vermöge seiner Ausdehnung teilbar, so muſs er in sich unterschiedene, nicht geschiedene, Teile haben. Denn was keinerlei unterschiedene Teile aufweist, das ist auch nicht teilbar. Wir sagen, der Naturkörper müsse in sich selber, d. h. in seinem innern Wesen unterschiedene Teile besitzen, weil die Ausdehnung eine Eigenschaft des Naturdinges bildet, die von der Wesenheit untrennbar ist und von der Wesenheit selber verursacht wird. (Id quod est divisibile ex necessitate inest corpori naturali, non autem rebus indivisibilibus. Divisibile enim non potest inesse rei indivisibili omnino, quia id quod inest alicui quodammodo comprehenditur ab ipso. Divisibile autem non potest comprehendi ab indivisibili secundum quantitatem . . . Cum passiones propriae causentur a subjecto necesse est quod passionis compositae sind diversa principia, quod repugnat simplicitati subjecti. — De coelo et mundo. III. III. 5.) — Vgl. De generat. et corrupt. V. 2. IV. per tot.

In einem jeden Naturdinge lassen sich nun aber zwei ganz verschiedene Eigenschaften nachweisen, „passiones compositae", die auf zwei sachlich unterschiedene Principien zurückgeführt werden müssen. Denn einerseits ist jeder Naturkörper teilbar, besitzt somit in sich der Sache nach unterschiedene Teile. Andererseits aber sind diese unterschiedenen Teile nicht faktisch gesondert; der Naturkörper bildet vielmehr ein ungeteiltes Ganzes, ein indivisum in se. Darum ist das Naturding in sich zwar teilbar, divisibile in potentia, besitzt es die Anlage oder Fähigkeit, wirklich in geschiedene Teile zerlegt zu werden; allein es hat diese in der Wirklichkeit gesonderten Teile noch nicht in sich. Es ist indivisum in se. Das Naturding hat somit auf der einen Seite die Neigung, geteilt zu sein, und auf der andern wird diese Neigung nicht erfüllt, sondern ihr vielmehr ein Hindernis in den Weg gelegt. Wie sollte und könnte nun ein und dasselbe Princip die Grundlage abgeben für diese beiden vollkommen entgegengesetzten Eigenschaften oder Zustände eines jeden Naturkörpers? Der Grundsatz, daſs verschiedene, ja entgegengesetzte Eigenschaften auch durchaus verschiedene Ursachen voraussetzen und fordern, ist so wahr und maſsgebend, wie irgend etwas auf der Welt. Wird diese unumstöſsliche Wahrheit nicht mehr

anerkannt, dann ist es mit der exakten Naturforschung zu Ende, überhaupt um alle und jede Wissenschaft geschehen. Denn eine Schlufsfolgerung von der Wirkung auf die Ursache, von der Erscheinung auf das Wesen, ist dann einfach unmöglich gemacht. Und doch hängt unsere ganze Erkenntnis, unser sämtliches Wissen von dieser Schlufsfolgerung ab.

Wir werden somit an der Wahrheit unentwegt festhalten müssen, dafs ein jedes Naturding seinem innersten Wesen nach zusammengesetzt ist, dafs es einfache Körper ein für allemal gar nicht geben kann. Ein jedes Ding wirkt das, was ihm ähnlich, nicht aber das, was ihm entgegengesetzt ist. Denn das Wirken eines jeden Dinges richtet sich genau nach dem Sein desselben, weil ein jedes, insofern und insoweit es ist, eine eigene Thätigkeit entfaltet. (Cum nihil operatur nisi inquantum est actu modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Summ. th. 1. p. q. 89. a. 1.) Daraus folgt, dafs die zwei Eigenschaften eines jeden Naturkörpers, die Teilbarkeit und das Ungeteiltsein, sich auf zwei durchaus unterschiedene Grundprincipien stützen, und darum kein einziger Naturkörper blofs aus einem einzigen Princip bestehen, mit andern Worten einfach sein kann.

2. Der Grundstoff im modernen Sinne ist nicht gleichartig. (ad b.)

Die zweite Bedingung, welche von der Naturwissenschaft an den Urstoff als an das letzte Element der Körperkonstitution gestellt wird, ist, wie früher hervorgehoben wurde, die Gleichartigkeit.

Unter der Gleichartigkeit des Urstoffs, dieses letzten Elementes der Körper, kann offenbar nur die Unbestimmtheit desselben verstanden werden. Denn der Urstoff soll und mufs, so fordert man, die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen bilden. Er darf folglich, an sich betrachtet, keine dieser gemeinschaftlichen Bestimmungen schon in sich haben. Allein der Grundstoff im modernen Sinne, der wirkliche Körper, besitzt diese Eigenschaften der Gleichartigkeit nicht, und zwar aus folgenden Gründen:

a) zum ersten bildet der „Stoff“ im modernen Sinne einen wirklichen Körper. Er hat somit schon eine Bestimmung und ist infolge dessen bereits mehr als blofs die „objektive Grundlage“. Als wirklicher Körper befindet sich dieser „Stoff“ im Besitze einer Form, also einer Bestimmung. Diese eine Bestimmung aber hindert schon, dafs der „Stoff“ im modernen

Sinne „gleichartig“ sei, um als letztes Element gelten zu können. Dazu kommt:

b) zum zweiten, dafs dieser „Stoff“ nicht allein ein Körper überhaupt, sondern nach der Art bestimmter Körper ist. Nirgendwo in der Welt existiert ein Körper rein nur als solcher oder ein Körper überhaupt. Immer und überall sind die Körper nach Gattung und Art bestimmt, andernfalls wären es nicht wirkliche oder natürliche, sondern mathematische Körper, mit denen wir uns hier ja gar nicht beschäftigen. Endlich:

c) ist dieser „Stoff“ nicht blofs nach Gattung und Art, sondern bis zu dem Individuum herab bestimmt. Er hat als wirklicher Körper eine ganz bestimmte Einzelnatur mit ebenso bestimmten Eigenschaften, die in der Wirklichkeit nur ihm allein zukommen. Was ist aber dann in diesem „Stoff“ mit den andern Körpern noch „gleichartig“? (Materia non est nisi substantiae corporeae; substantiae enim incorporeae immateriales sunt. Unde sequitur quod omnis materia sit talis corporis, scilicet individualis. Non enim potest esse aliquod corpus commune, quod non sit determinatum ad aliquam speciem et ad aliquod individuum. Omne autem tale corpus necesse est habere aliquam passionem vel consequentem formam specificam, qualis est propria passio, vel qualitercunque aliter advenientem, sicut sunt accidentia individualia. Ergo necesse est quod eadem materia quae est subjectum magnitudinis sit etiam subjectum passionis; ita quidem quod materia quae est subjectum magnitudinis, sit ratione separata a passione, sicut est alia ratio hominis et albi, loco autem, id est subjecto, non separantur: nisi quis dicat quod passiones sunt separabiles a substantiis, quod est impossibile. De generat. el corrupt. I. XIII. 5. — Corporeitas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cujuscunque corporis nihil est aliud, quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura. Et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in

homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones. Est enim actus corporis alicujus. — Summ. ph. IV. c. 81.)

Betrachten wir also den „Stoff" im modernen Sinne, den wirklichen Körper in sich, so werden wir finden, dafs ihm sachlich, d. h. unabhängig von unserer Auffassung, von unserm Denken, jede Gleichartigkeit mit andern Körpern fehlt. Gäbe es im Sinne eines Plato Körper, die nur Körper sind, so liefse sich allenfalls noch irgend eine Gleichartigkeit herausbringen, indem alle Körper das Körpersein gemeinsam hätten und insofern „gleichartig" wären. Allein ein Körper als Körper existiert nirgends. Die „wirklichen" Körper sind Körper mit allen möglichen Bestimmungen. Damit hört aber dann in der Wirklichkeit auch die geforderte Gleichartigkeit auf. Die Gleichartigkeit besteht nur in unserer Auffassung, die allerdings im Körper selber ihren Grund, ihr Fundament hat. Allein dieses Fundament für sich reicht nicht hin, um dem Urstoff, diesem wirklichen Körper im modernen Sinne, die reale Gleichartigkeit zuzusprechen.

3. Der Grundstoff im modernen Sinne kann nicht in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden. (ad α.)

Gemäfs der früher angezogenen Forderung mufs der Grundstoff in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden können. Dies will offenbar besagen, der Urstoff müsse in allen Körpern einer und derselbe sein, insofern man ihn an und für sich betrachtet. So haben in der That Aristoteles und die Scholastik das Wesen des Urstoffs aufgefafst. Er bildet nach ihrer Ansicht das, was alle Körper „gemeinsam" besitzen. (Materia est immediate subjectum generationis et corruptionis. Aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio majorem perfectionem motus praesupponit. Et ideo in illis est unitas materiae primae, quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa, quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. II. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. ad. 5. — Materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae. Summ. th. 1. p. q. 66. a. 2. ad 1.) Diese Einheitlichkeit des Urstoffs wird aber von Aristoteles und der Scholastik

an eine entscheidende Bedingung geknüpft, nämlich, dafs der Stoff in sich, ohne irgend eine Form, betrachtet werde. (Quod sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuam, et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam. Hoc igitur est unum principium naturae, quod non sic unum est sicut hoc aliquod, hoc est sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu; sed dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam. Phys. I. XIII. 9. — Potentia materiae subjecto est una respectu multarum formarum, sed ratione sunt multae potentiae secundum habitudinem ad diversas formas. l. c. I. XV. 3.)

Wie jedermann sieht, ist hier immer nur vom Stoff die Rede, der ohne die Form von uns gedacht wird, also blofs von dem einen Teile des Naturkörpers, welcher allen Körpern „gemeinsam" zukommt. Anders fafst die neuere Naturwissenschaft die Sache auf. Ihrer Theorie zufolge ist ein wirklicher Körper, „Stoff" im modernen Sinne, allen Körpern „gemeinsam", bildet ein wirklicher Körper die objective Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen. Es wurde jedoch die reine Unmöglichkeit einer derartigen Annahme früher dargethan. Denn das, was bereits bis in das Kleinste hinein schon bestimmt ist, hat einfach nicht mehr die Fähigkeit in sich, noch weiter bestimmt zu werden. Besitzt es aber keine Fähigkeit, so kann es auch auf keinen Fall die fernere Grundlage für Bestimmungen abgeben. Wir wissen sehr wohl, dafs auch das Einzelnding, also der endgültig bestimmte Körper, noch andere Bestimmungen aufnehmen kann, somit dazu die volle Befähigung besitzt. Allein es darf dabei nicht vergessen werden, dafs diese Bestimmungen ihm gerade als Individuum oder Einzelnding zukommen und eigen sind, infolge dessen nicht zu der Wesenheit selber des Einzeldinges gehören. Diese Bestimmungen nennen wir trennbare zufällige, accidentia per accidens. Von diesen zufälligen kann indessen hier nicht die Rede sein. Denn von ihnen kann man unmöglich behaupten, sie bildeten die allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen. Andere Bestimmungen aber als diese zufälligen kann ein wirklicher Körper, sofern er noch dieser wirkliche Körper bleiben sollte, in gar keiner Weise aufnehmen.

Daraus ergibt sich die unbestreitbare Wahrheit, dafs ein wirklicher Körper nie und nimmer in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden kann. Und die zweite ebenso unbestreitbare Wahrheit ist die,

dafs ein wirklicher Körper ewig nie der Urstoff sein kann. Der einheitliche Körper und die einheitliche Grundlage heben sich gegenseitig auf, besagen somit einen argen Widerspruch. Der wirkliche Körper bildet seiner Wesenheit nach eine Einheit, ein unum. Diese Einheit besteht im Ungeteiltsein in sich und zugleich im Geschiedensein von allen andern. Jeder wirkliche Körper unterscheidet sich somit durch seine Wesenheit von allen andern. (Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis, ipsa essentia creati secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus. — I. Sent. d. 19. q. 4. a. 1. ad 2.) Besitzt nun jeder wirkliche Körper seine eigene Wesenheit, und dieses ist der Fall, weil er sich gerade durch seine Wesenheit von allen andern unterscheidet, wie kann dann eben diese seine Wesenheit noch die einheitliche Grundlage der Wesenheit aller andern Körper abgeben? Das Princip der Unterscheidung wäre dann das Princip der Einheit!

4. Der Stoff im modernen Sinne entspricht nicht den Forderungen des philosophischen Denkens. (ad β.)

Als fernere Bedingung wurde früher betont, es müsse ein Begriff von der Materie gegeben werden, „der sich in Übereinstimmung befindet mit den Forderungen des philosophischen Denkens“. Was fordert nun das philosophische Denken von der Materie. Darauf hören wir die Antwort, die Materie müsse „die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen bilden“. Gerade dieser Umstand ist es nun, der es ganz und gar unmöglich macht, dafs der Stoff im modernen Sinne den Urstoff abgeben könne.

Das philosophische Denken mufs sich, falls es überhaupt auf Berechtigung Anspruch erhebt, ganz wesentlich auf die Denkgesetze stützen. Es soll nun ein Begriff gebildet, also eine Begriffsbestimmung von der Materie, vom Urstoff gegeben werden. Wie lautet nun diese Begriffsbestimmung der Materie nach den modernen Autoren? Man erklärt, die Materie, der Urstoff sei jener wirkliche Körper, der die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen bildet. Diese Begriffsbestimmung des Urstoffs verträgt sich nicht mit den Gesetzen des Denkens, folglich auch nicht mit den Forderungen des philosophischen Denkens. Denn zunächst wäre der Urstoff in diesem Falle die objektive Grundlage seiner selbst. Wird ja doch behauptet, der Urstoff bilde einen wirk-

lichen Körper. Ferner wird hervorgehoben, eben dieser Urstoff sei die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen. Es gilt somit vom Urstoff, als einem wirklichen Körper, das nämliche. Allein dagegen sträuben sich die Denkgesetze. Daraus folgt, dafs der Urstoff nicht schon ein wirklicher Körper sein kann. Er mufs vielmehr nur die objektive Grundlage für einen wirklichen Körper ausmachen; so fordert es das philosophische Denken.

Dazu kommt, dafs die genannte Begriffsbestimmung die Gesetze der Begriffsbestimmung überhaupt arg verletzt. Ein Grundsatz dieser Bestimmung lautet, die Definition eines Dinges müsse klarer sein als das dadurch bestimmte Ding selber. Sagt man nun, der Urstoff sei ein wirklicher Körper, so weifs ich soviel und sowenig wie früher, indem ich ja gerade nach den Principien eines jeden, also aller Körper überhaupt frage. Ein zweites Gesetz der Begriffsbestimmung schreibt vor, das zu Bestimmende dürfe nicht in der Bestimmung selber enthalten sein. Wird nun bemerkt, der Urstoff sei nichts anderes als ein wirklicher Körper, so ist er selber in der Begriffsbestimmung bereits eingeschlossen. Man will doch offenbar eine Begriffsbestimmung des Naturkörpers aufstellen. Diese besagt nun, der Naturkörper sei weiter nichts als ein aus vielen kleinen Naturkörpern zusammengesetzter Körper. Gegen eine solche Begriffsbestimmung müssen die Gesetze des Denkens Einspruch erheben; sie widerspricht den Forderungen des philosophischen Denkens.

Ferner wird gelehrt, der Urstoff bilde die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen. Wenn dem also ist, dann darf der Urstoff offenbar in sich keinerlei Bestimmung besitzen. In diesem Falle ist er zwar in sich bestimmungsfähig oder bestimmbar, keineswegs aber schon bereits in sich bestimmt. Anders läfst sich die Sache einfach nicht denken. Allein man behauptet, der Urstoff sei ein wirklicher Körper. Dann ist er aber schon vollkommen bestimmt, wie wir oben dargethan haben. Wie kann nun ein bis in das Einzelne hinein bestimmter Körper noch die Grundlage abgeben für die allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen? Diese Theorie leugnet die Denkgesetze. Was bereits bestimmt ist, das kann unmöglich noch einmal bestimmt werden. Und dies umso weniger, als ein wirklicher Körper ein Individuum bildet, ein indivisum in se et divisum a quolibet alio ausmacht, also ungeteilt in sich selber, und von jedem andern Wesen geschieden ist.

Darum kommen jene Autoren, wie z. B. Fechner u. s. w., welche den Atomen, als dem Urstoff aller Naturkörper, alle und jede Ausdehnung benehmen, der Wahrheit weit näher. Auch andere Gelehrte, wie Pfeilstiker und Wiessner, die den Atomen jede Qualität absprechen, die Atome für eigenschaftslos erklären, stehen wenigstens in dieser Beziehung nicht im offenen Kriege mit den Denkgesetzen. Die genannten Autoren leugnen ja geradezu, dafs die Atome wirkliche Körper seien. Die neuern Chemiker, darunter Hoffmann, bestreiten jede Selbständigkeit und gesonderte Existenz des Atoms. Nach ihnen sind die Atome nur noch Bestandteile, aus denen sich die Materie aufbaut. Somit kann von einem wirklichen Körper nicht mehr die Rede sein, denn jeder wirkliche Körper hat seine eigene, ganz bestimmte und selbständige Existenz, wie früher nachgewiesen wurde. Darum kann auch die Materie aus diesen Atomen sich nicht aufbauen. Richtiger wäre es, zu sagen, dafs das unselbständige, der gesonderten Existenz unfähige Atom nichts anderes sei als der Urstoff selber. In diesem Falle haben wir ein Substrat vor uns, welches in sich bestimmungslos, aber bestimmbar, also unselbständig und zugleich ohne seine eigene Existenz ist. Und dieses bildet in der That das innere Wesen des Urstoffs. Ein Wesen dieser Art steht in „Übereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens“, weil dabei Gesetze des Denkens nicht leichtfertig übertreten werden. Hingegen kann ein wirklicher Körper diesen beiden Bedingungen niemals entsprechen.

Wir anerkennen gerne und mit gebührendem Danke alle Resultate, welche die moderne Naturwissenschaft durch ihre exakte Forschung zu Tage fördert, müssen ihr indessen eine ebenso exakte Logik wünschen, ein ebenso exaktes philosophisches Denken. Daran gebricht es dieser Wissenschaft in unsern Tagen am allermeisten. Darum unterschreiben wir voll und ganz die Worte Zöllners (über die Natur der Kometen, 2. Aufl. S. 482), der bemerkt, „wie ein scharfer Verstand mit geringem empirischen Material haushälterisch zu Werke zu gehen versteht und hierdurch im allgemeinen hundert Jahre früher zu denjenigen Zielen gelangen kann, welche auch die exakte Wissenschaft später als Ausgangspunkte für weitere Forschungen zu betrachten hat.“ Gewifs hat es dem Aristoteles und der Scholastik im Vergleich zu unserer Zeit an „empirischem Material“ sehr gemangelt; dafür besafsen aber diese Männer der Wissenschaft im Verhältnisse zu der Gegenwart einen wahren Überflufs an logischem Denken. Jetzt werden die Gesetze des

Denkens vielfach ohne weiters beiseite geschoben oder geradezu einfach in Abrede gestellt. Das Atom, ein wirklicher Körper, als objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen, das ist und bleibt ein für allemal ein unlösbarer Widerspruch, bedeutet die Aufhebung der Denkgesetze, das steht ewig nie in Übereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens. Eine Behauptung dieser Art verkennt ganz und gar, was ein Körper überhaupt und was ein wirklicher, also existenter Körper ist. Selbst wenn es sich nur um einen Körper als Körper handelte, läge schon eine Bestimmung thatsächlich vor uns. Folglich könnte eben dieser Körper nicht mehr die „objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen" abgeben. Um so viel mehr ist dies aber dann der Fall, wenn dieser Körper nicht blofs Körper überhaupt, sondern ein wirklicher, thatsächlich existierender Einzelnkörper ist.

Daraus glauben wir, ohne auf einen vernünftigen Widerspruch zu stofsen, die Behauptung aufstellen zu können, dafs der Urstoff, oder „Stoff" im modernen Sinne des Wortes, einfach ein Ding der Unmöglichkeit ist. Wir lassen uns so manches, ja sogar sehr vieles gefallen, dies aber nur dann, wenn und solange es die Vernunft in unserm Denken nicht verletzt, die von der Natur aus gegebenen und darum unabänderlichen Gesetze des Denkens nicht verneint. Nie und nimmer aber werden wir uns herbeilassen, jenen sogenannten genauen Ergebnissen der Naturwissenschaft beizustimmen, die ohne Rücksicht auf die Gesetze der Logik, also des Denkens, die mit Aufserachtlassung der „Übereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens" uns als Wahrheit dargeboten werden. Darum sind wir Herrn Dr. Cl. Baeumker sehr dankbar für das Urteil, welches er über Aristoteles fällt. Der genannte Autor sagt: „Aristoteles ist grofs in allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Beobachtung der Natur gewinnen läfst". Einige Zeilen später heifst es: „Um so energischer und allseitiger sind dagegen die begrifflichen Elemente der aristotelischen Theorie durchdacht. Von den wirklichen oder vermeintlichen Grundphänomenen, die er durch seine Theorie der Materie zu erklären unternimmt, gibt er eine im ganzen folgerichtige, an tiefen Gedanken und feinen Unterscheidungen reiche Lösung." A. a. O. S. 211.

Was will man von einem Autor noch mehr? Tiefe Gedanken, eine reiche Lösung durch feine Unterscheidungen, eine folgerichtige Lösung, grofs in allem, was durch zergliedernde Naturbeobachtung sich gewinnen läfst: alles das wird dem

Aristoteles neidlos zuerkannt. Von den Gelehrten der modernen Naturforschung kann dies in keiner Weise behauptet werden. Die Beweise dafür haben wir oben angegeben. Es steht auch nicht im Wege, dafs Aristoteles „einige allgemeinste, nicht sonderlich tiefgehende, Beobachtungen einer scharfsinnigen dialektischen Bearbeitung unterzieht durch gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, die ihm als denknotwendig erscheinen." Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 210. Denn die Denkgesetze sind uns von Hause aus gegeben, werden also nicht durch „tiefgehende Beobachtungen" erworben. Zudem sind die Denkgesetze das Erste und Wichtigste, weil ohne sie auch die tiefgehendste Beobachtung und die exakteste Forschung kein günstiges Resultat zu Tage zu fördern imstande ist. Mit argen Verstöfsen gegen diese Gesetze, mit der Nichtübereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens kann fürwahr keinem Menschen gedient sein.

II.

Der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik.

§ 1. *Der Urstoff des Aristoteles und der Scholastik.*

1. Das Wesen des Urstoffs nach Aristoteles und der Scholastik.

Was der Urstoff, „Stoff" im modernen Sinne des Wortes, ist, haben wir im Vorausgehenden angeführt und genügend erklärt. Dabei hat es sich nun allerdings herausgestellt, dafs ein Urstoff dieser Art weder existiert, noch jemals existieren kann. Anders verhält sich die Sache mit dem Urstoff des Aristoteles und der Scholastik.

Worin besteht nun der Anschauung des Aristoteles gemäfs der Urstoff? Er ist ihm weder die Wesenheit in sich genommen, noch die Ausdehnung, noch irgend etwas, wodurch das Seiende bestimmt wird. Anderswo nennt Aristoteles den Urstoff das erste Substrat eines jeden Naturdinges, aus welchem etwas zuerst, in wesentlicher, nicht in zufälliger oder accidenter Art wird, und welches auch im gewordenen Dinge vorhanden ist. (Dico autem materiam, quae per se ipsam neque quid, neque quantum, nec aliquid aliud quippiam, quibus ens determinatur. Metaph. VII. c. 3. — Dico enim materiam primum subjectum uniuscujusque ex quo fit aliquid cum insit, non secundum accidens. Phys. I. XV. 11.)

Diese Begriffsbestimmung des Urstoffs durch Aristoteles bedarf einer Erklärung.

a) Hinsichtlich der an erster Stelle genannten Bestimmung mufs bemerkt werden, dafs die Worte: per se ipsam „für sich", oder noch besser „durch sich selber" bedeuten. Das Wort: „quid" besagt soviel als Wesenheit. Daher bemerkt Dr. Cl. Bauemker, das Wort „ti", „quid" stehe, wie nach einem auch sonst nicht ganz seltenen Gebrauche synonym für: „ousia", Wesenheit. A. a. O. S. 231. Anm. 2. Der Sinn der Definition ist somit dieser: der Urstoff bildet für sich, oder durch sich, keine Wesenheit des Naturdinges. Er ist aber auch kein Accidens, sei es nun die Ausdehnung, oder irgend ein anderes Accidens der verschiedenen Kategorieen.

Verhält sich die Sache also, dann ist der Urstoff in der That das leibhaftige Nichts, denn wir haben nur zehn Kategorieen, welchen die geschaffenen Dinge angehören: die Kategorie der Substanz oder Wesenheit, und die neun Kategorieen des Accidens. Untersteht der Urstoff weder der einen, ist er für und durch sich weder die Wesenheit; noch den andern, ist er auch nicht ein Accidens, so bildet er wahrhaftig das Nichts selber?

Diese aufgeworfene Schwierigkeit beruht auf einer ganz falschen Voraussetzung. Es wird nämlich darin angenommen, dafs die Wesenheit des Naturdinges nicht allein thatsächlich ungeteilt, sondern auch unteilbar sei. Dies aber ist ganz und gar unrichtig. Da nun alles Teilbare, um faktisch geteilt werden zu können, unterschiedene, distinkte Teile haben mufs, so verpflichtet uns dieser Umstand, die Substanz einzuteilen in eine solche, die unterschiedene, und in eine solche, die keine unterschiedenen Teile hat. Zu der Substanz letzterer Art gehört der Geist, zu ersterer die Wesenheit der Naturdinge oder Körper. Wenngleich also der Urstoff nicht eine Substanz, d. h. eine ganze Substanz ist, so bildet er doch einen Teil oder einen Bestandteil einer Substanz, des Naturdinges. Es gibt eben auch Teilsubstanzen. Die Verkennung dieser Wahrheit hat den Anlafs zu vielen Mifsverständnissen gegeben, die uns später noch beschäftigen werden. Wo immer demnach Aristoteles bestreitet, dafs der Urstoff eine Wesenheit ausmache, stellt er dieses in Abrede mit Bezug auf eine ganze, vollkommene Substanz, weil er ja ausdrücklich die substantielle Form als den andern Wesensbestandteil bezeichnet. Darum sagt auch Dr. Cl. Baeumker, nach Aristoteles bleibe die Materie Bestandteil des entstehenden Dinges. A. a. O. S. 222. Aristoteles leugnet somit in keiner Weise, dafs der Urstoff eine unvollkommene Substanz, ein wesentlicher Teil einer vollständigen Substanz sei, sondern eben nur das volle Sub-

stanzsein spricht er ihm ab. Denn das Substanzsein „schlechthin“ wird nur von der ganzen, vollständigen Substanz ausgesagt. Der Teil aber oder der Wesensbestandteil bildet eben nicht das Ganze. Folglich hat er auch nicht das Recht, den Namen des Ganzen zu führen. Bei allen diesen Bezeichnungen werden wir uns demnach nicht des Hauptworts, sondern des Beiworts bedienen müssen und sagen, der Urstoff sei nicht Substanz, wohl aber substantiell, er sei nicht die Wesenheit selber, indessen doch ein wesentlicher Bestandteil.

Ganz und gar unverständlich ist uns darum die Ansicht des Herrn Dr. Cl. Baeumker, indem darin ausgesprochen wird, der Urstoff sei nach Aristoteles etwas Unkörperliches. A. a. O. S. 238. 239. Und warum dies? „Aus der ganzen Entwickelung, welche zum Begriffe der ersten Materie führte, geht deutlich hervor, dafs unter ihr nicht etwa die körperliche Natur im allgemeinen, der Gattungsbegriff, welcher das allen Körpern Gemeinsame umfafst, verstanden werden darf, wie das im Altertum von den Stoikern und von Perikles dem Lyder behauptet und auch in neuerer Zeit wieder aufgestellt wurde. Ausdrücklich spricht Aristoteles an einer Stelle, die schon von Simplicius dagegen geltend gemacht wurde, von einer Materie des Körpers, die zugleich Materie der Quantität und der Qualität ist. Nach einer bestimmten Erklärung ist die Materie noch nicht Körper, sondern erst der Möglichkeit nach Körper. Er bezeichnet es als einen Irrtum der Naturphilosophen, dafs sie als Grundstoff der Welt eine von den Elementen verschiedene, für sich bestehende körperliche Materie annehmen.“ A. a. O.

Darauf müssen wir bemerken, dafs Aristoteles die erste Materie allerdings nicht als Gattungsbegriff aufgefafst hat, noch auffassen konnte. Denn jeder Logiker weifs, dafs der Gattungsbegriff formell nur ein Gedankending ist. Ein Gedankending kann offenbar nicht ein realer Wesensbestandteil des Naturdinges sein. Aristoteles aber spricht beständig vom Bestandteil des in der Wirklichkeit existierenden Körpers. Folglich konnte er unmöglich den Gattungsbegriff, in diesem Sinne „die körperliche Natur im allgemeinen“, im Auge haben. Unser Autor verwechselt hier bedauerlicher Weise den Gattungsbegriff mit dem Fundamente, auf welches dieser Gattungsbegriff sich stützt. Dieses Fundament nun bildet etwas Reales, Positives. Es ist dasjenige, wodurch der Körper überhaupt, nicht dieser oder jener Körper, z. B. Sauerstoff, Wasserstoff, Ozoon u. s. w. ist.

Aber Aristoteles spricht doch ausdrücklich an einer Stelle von „einer Materie des Körpers, die zugleich Materie der Quantität und der Qualität ist"? — Unser Autor unterscheidet wiederum nicht die allgemeine oder gemeinsame Materie von der specifischen und individuellen. Gewiſs spricht Aristoteles von der Materie „des" Körpers, aber nicht von der Materie dieser oder jener Art, z. B. vom Eisen, oder Chlor, vom Phosphor, von der Kohlensäure überhaupt; noch auch sagt er uns etwas von diesem Sauerstoff, diesem Kohlenoxyd u. s. w. Redet er also von der Materie „des" Körpers, so meint er eben damit den Körper als Körper. Allein Körper sind nicht bloſs die eben genannten Grundstoffe der Chemie, sondern noch unzählige andere. Insofern aber alle Naturdinge Körper sind, haben sie etwas Gemeinsames, „die körperliche Natur im allgemeinen", welche eben den Grund für den Gattungsbegriff abgibt. Die Materie des Körpers, welche zugleich Materie der Quantität und Qualität des Körpers bildet, ist eben die Materie des Körpers überhaupt, weil sie zugleich die Materie der Quantität und Qualität überhaupt bildet. Einer specifischen oder individuellen Quantität und Qualität geschieht hier keine Erwähnung. Wir müssen darum ganz entschieden an der Behauptung festhalten, daſs Aristoteles unter der Materie zwar nicht den Gattungsbegriff, wohl aber die „gemeinsame körperliche Natur", das, wodurch ein Naturding überhaupt ein Körper ist, verstanden hat.

Oder sind vielleicht „der" Körper, der Körper „dieser Art" und der „einzelne" Körper sachlich ein und dasselbe? Das ist ein Ding der reinen Unmöglichkeit, was sich an einem Beispiele ohne Mühe nachweisen läſst. Nehmen wir einen Körper, z. B. das Quecksilber, den wir vor uns haben. Ist das Quecksilber aus dem Grunde ein Körper, weil es „dieses" Quecksilber, also dieser Einzelnkörper ist? Offenbar nicht, denn andernfalls gäbe es auſser „diesem" Körper, dem Quecksilber, in der Welt überhaupt keinen Körper, oder ein jeder andere Körper wäre weiter nichts als „dieses" Quecksilber. Oder bildet vielleicht das Quecksilber deshalb einen Körper, weil es eben „Quecksilber" ist? Auch das kann nicht sein, denn in diesem Falle hätten wir nur das Quecksilber als Körper in der Welt, oder ein jeder Körper wäre Quecksilber. Der Körper muſs folgerichtig durch etwas anderes Körper überhaupt sein. Und dieses „andere" nennt Aristoteles Urstoff oder die Materie des Körpers. Darum spricht er von der Materie des Körpers. Wir

zweifeln nicht, dafs diese unsere Beweisführung sich in „Übereinstimmung befindet mit dem philosophischen Denken".

Aber nach der bestimmten Erklärung des Aristoteles ist die Materie noch nicht Körper, sondern erst der Möglichkeit nach Körper. — Das ist vollkommen richtig. Allein, folgt dann vielleicht daraus, dafs die Materie etwas „Unkörperliches" sei? Unser Autor zieht ohne weiters diesen Schlufs. Wir unsererseits vermögen indessen dieser Schlufsfolgerung unsere Zustimmung nicht zu erteilen. Denn die Seele des Menschen ist z. B. nicht der Mensch, also in diesem Sinne nicht eine vollständige „Substanz". Darf nun daraus ohne viele Umstände geschlossen werden, sie sei darum auch nicht „menschlich", eine „menschliche Seele"? Offenbar nicht. Die Seele des Tieres macht nicht das Tier selber aus. Müssen wir nun daraus folgern, dafs diese Seele auch nicht eine „tierische" Seele sei? In keiner Weise. Sie bildet eben nur den einen Teil des Menschen, beziehungsweise des Tieres, und eben darum ist sie keine Substanz, kein „quid" oder keine Wesenheit. In Bezug auf die menschliche Seele verhält sich die Sache allerdings anders, hinsichtlich der Tierseele jedoch trifft das Beispiel vollkommen zu. Das Gleiche aber gilt im vollen Mafse von den Naturdingen oder Körpern. Daraus ergibt sich aber der durchaus logisch folgerichtige Schlufs, dafs etwas zwar nicht selber „Substanz", aber doch „substantiell", also Wesensbestandteil eines Dinges sein kann. Somit kann der Schlufs, dafs nach Aristoteles die Materie oder der Urstoff aus dem Grunde etwas „Unkörperliches" sei, weil er kein Körper ist, eine Geltung nicht beanspruchen. Der Stoff bildet gerade im Sinne des Aristoteles keinen Körper, sondern blofs einen wesentlichen Teil eines Körpers. Darum ist er selber kein Körper, „sondern erst der Möglichkeit nach Körper". Wir haben die Überzeugung, dafs diese unsere Erklärung des Aristoteles sich „in Übereinstimmung befindet mit dem philosophischen Denken".

Die ganze Beweisführung unseres Autors beruht auf der Thatsache, dafs er eine unvollkommene und eine vollkommene Substanz nicht unterscheidet, beruht also auf einem argen Mifsverständnisse. Was ist nun eine vollkommene Substanz, oder eine „Substanz", ein „quid" im Sinne des Aristoteles? Es ist jene „Wesenheit", welche für sich besteht und nicht einen Teil eines andern ausmacht. Gerade dieser Umstand entscheidet. Ein jedes Wesen, welches subjektiv unabhängig von einem andern seine Thätigkeiten entfaltet, ist oder existiert auch

unabhängig von diesem andern. Darum bildet es eine vollkommene Substanz oder Substanz schlechthin im Sinne des Aristoteles. Trifft das Gegenteil zu, ist nämlich ein Wesen subjektiv bei all seiner Thätigkeit von einem andern abhängig, so bildet es keine vollkommene Substanz, also keine Substanz nach Aristoteles. Die menschliche Seele z. B. bildet eine „Substanz", die Tierseele dagegen nicht. Erstere übt ihre Thätigkeit, das Verstehen und Wollen, ohne subjektive Beihülfe des Leibes aus, letztere besitzt keinerlei Thätigkeit ohne Unterstützung des Körpers. Der Körper ist vielmehr zugleich mit der Seele Princip einer jeden Thätigkeit. Wie die Thätigkeit eines jeden Dinges beschaffen ist, so auch dessen Sinn. (Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistat. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens. Summ. th. 1. p. q. 75. a. 2.) — Sentire et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris. Et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per se ipsam, sed omnis operatio animae sensitivae est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem l. c. a. 3.

Nach der Lehre des Aristoteles hat nun der Urstoff keine Thätigkeit für sich, unabhängig von der substantiellen Form. Somit hat er auch kein Sein für sich, sondern nur in der Verbindung mit dieser Form. Der Urstoff kann folglich auch nicht Wesenheit, „Körper" genannt werden. Er bildet vielmehr den einen wesentlichen Bestandteil des Körpers. Weil aber der Urstoff als Wesensbestandteil mit dem andern Teile, mit der substantiellen Form, eine Wesenheit, einen Körper zu bilden bestimmt ist, deshalb ist er nur der Möglichkeit nach ein Körper. Darum ist die Begriffsbestimmung des Aristoteles über den Urstoff durchaus zutreffend, wenn es heifst, der Urstoff bilde keine Wesenheit, kein „quid". Denn eine jede Begriffsbestimmung hat zunächst etwas Ganzes, nicht einen Teil des Ganzen im Auge. Daher bestimmt Aristoteles hier den Urstoff negativ, indem er uns sagt, was der Urstoff nicht ist. Der Urstoff ist ihm weder eine Wesenheit, noch auch ein Accidens,

wie Ausdehnung und dergl. Dieses letztere aus dem Grunde nicht, weil er einen wesentlichen Teil des Körpers ausmacht, was bekanntlich die Accidenzen nicht sind.

b) Die zweite obenan gezogene Begriffsbestimmung des Aristoteles vom Urstoff bietet keine besondern Schwierigkeiten. Aristoteles nennt den Urstoff erstes Substrat eines jeden Naturdinges oder Körpers, weil der Urstoff nicht aus einem andern Substrate entsteht, welches in diesem Falle offenbar früher wäre als der Urstoff selber. Darum wäre er dann selber nicht mehr erstes Princip, sondern Principiatum. Der Urstoff bildet vielmehr das, woraus ein jedes Naturding wird, als aus einem innerlich konstituierenden Princip, nicht bloſs in accidenteller Weise. Daher liegt er einem jeden Körper unmittelbar zu Grunde und macht zugleich mit der Wesensform das Wesen selbst des Naturkörpers aus. Das Wort „woraus" bedeutet also nicht allein ein früheres Wesen oder den Stoff in einem frühern Wesen, woraus dann ein anderes, neues wird, sondern der Urstoff ist auch im neuen, gewordenen Naturdinge das konstitutive Princip der Wesenheit. Diese Thatsache ist, wie wir später noch sehen werden, von der allergröſsten Bedeutung.

Auf diesen ganz und gar entscheidenden Umstand macht schon der englische Lehrer aufmerksam mit einem Worte nämlich: „signanter", welches er sonst sehr selten gebraucht. (S. Thomas schreibt: Id quod fit secundum naturam est et fit ex subjecto et forma. Et notandum est quod hic intendit (Aristoteles) inquirere principia non solum fiendi, sed etiam essendi. Unde signanter dicit ex quibus primis sunt et fiunt. Phys. I. XIII. 2.) Darum können wir Herrn Dr. Cl. Baeumker nicht beistimmen, welcher behauptet, nach Aristoteles sei die Materie nicht das Entstehende selbst, sondern nur die Vorbedingung dazu. A. a. O. S. 225. Nur Vorbedingung und innerlich konstitutives Princip sein, das sind zwei himmelweit verschiedene Dinge. Gewiſs, der Urstoff bildet die Vorbedingung alles Werdens oder Entstehens, andernfalls hätten wir beständig Neuschöpfungen vor uns. Allein dieses Amt des Urstoffs ist nicht das einzige, und auch nicht das hauptsächlichste. Dieses letztere besteht vielmehr darin, daſs der Urstoff den einen innerlich konstitutiven Teil des Entstandenen abgibt, wie der soeben angeführte Text ganz deutlich besagt: „ex quibus primis sunt". Richtig ist es allerdings, daſs Aristoteles auch über die Principien des Werdens handelt, aber es geschieht dies keineswegs ausschlieſslich, so daſs nach ihm der Urstoff nur Vorbedingung des Entstehenden wäre. In diesem Falle hätte die

XIII. Lektion desselben Buches gar keinen Sinn oder bildete einfach eine nochmalige Wiederholung der XII., was nicht verständlich ist. Darum bemerkt S. Thomas im Eingange zu dieser XIII. Lektion: postquam Philosophus ostendit, quod in quolibet fieri naturali tria inveniuntur, hic ex praemissis intendit ostendere quot sunt principia naturae. Aristoteles bespricht somit den Urstoff als Vorbedingung und als inneres konstitutives Princip in zwei ganz getrennten Abschnitten. Man kann folglich nicht sagen, dem Aristoteles sei der Urstoff nur Vorbedingung des Entstehenden.

Aber, bemerkt unser Autor, nach Aristoteles ist die Materie nicht das Entstehende selbst? — Dieser Ausspruch des Aristoteles bedarf einer nähern Erklärung. Jedes Entstehen bezieht sich auf das Sein. Folglich entsteht im eigentlichen Sinne dasjenige, dem das Sein zukommt. Das Sein aber gebührt der vollkommenen Substanz, der Wesenheit des Aristoteles, nämlich dem „quid“. Da nun der Urstoff nicht ein „quid“ bildet, wie bereits hervorgehoben wurde, so ist im eigentlichen Sinne nicht er das Entstehende selbst, sondern das Ganze, die vollständige Wesenheit ist es. Allein daraus folgt in gar keiner Weise, dafs der Urstoff dann nur Vorbedingung, nicht auch inneres, konstitutives Princip des Entstandenen sei. Der Urstoff gehört ja zum Ganzen, bildet einen wesentlichen Teil des Ganzen, welches entsteht. (Fieri ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est . . . Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi quae non subsistunt, magis sunt cöexistentia quam entia, ita magis debet dici concreata, quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 4.)

Der Urstoff bildet somit nicht eine blofse Vorbedingung des Entstehenden, wie etwa der Sauerstoff und der Wasserstoff die Vorbedingung sind, dafs Wasser entstehe; nein, der Urstoff befindet sich im Wasser selber als konstituierender Teil des Wassers. Und zwar ist es derselbe Urstoff, der vor der Vereinigung des Sauerstoffs mit dem Wasserstoff im Sauerstoff die Form und das Sein des Sauerstoffs, im Wassertoff die Form und das Sein des Wasserstoffs hatte. Die Verbindung dieser zwei Stoffe vermittelt eben das Werden oder Entstehen

des Wassers, ist das fieri oder generari des Wassers. Wenn aber derselbe Stoff jetzt im Wasser, im Entstandenen selbst sich befindet, so ist er offenbar mehr als nur die Vorbedingung für das Entstehende. Und so faſst Aristoteles thatsächlich den Urstoff auf. Der Urstoff selber hat im Wasser eine „andere" Form und ein „anderes" Sein als im Sauerstoff und Wasserstoff, er selbst als Urstoff ist der gleiche geblieben. Folglich entspricht es nicht ganz der Wahrheit, ohne weiters zu sagen, der Urstoff sei nach Aristoteles auch nicht das „Entstehende selbst". Teilweise ist es richtig, teilweise unrichtig. Versteht man unter dem „Entstehenden" das Ganze, die Wesenheit im Sinne des Aristoteles, dann ist der Satz richtig. Der Urstoff bildet nicht das Ganze, sondern einen Teil, der Teil aber ist eben nicht das Ganze. Faſst man indessen den Satz in der Weise auf, daſs der Urstoff vom „Entstehenden" völlig ausgeschlossen wird, dann hat dieser Satz keinen Anspruch auf Richtigkeit. Auf diesen letztern Umstand macht S. Thomas aufmerksam, wenn er schreibt: „signanter" Aristoteles dicit et quibus primis „sunt" et „fiunt". Aristoteles wollte in der XIII. Lektion des ersten Buches der Physik nicht allein die Principien des Werdens oder Entstehens, sondern auch die Principien des Seins der Naturkörper aufzeigen.

2. Die Eigenschaften des Urstoffs nach Aristoteles und der Scholastik.

Aus der Begriffsbestimmung des Urstoffs lassen sich nun dessen Eigenschaften ohne viele Mühe ableiten. Doch müssen wir betonen, daſs nur die richtige Begriffsbestimmung des Urstoffs uns seine Eigenschaften offenbart. Es gibt leider auch solche, die den Urstoff selber eigentlich aufheben, ihm Eigenschaften zuschreiben, wodurch er einfach unmöglich wird. Eine dieser Begriffsbestimmungen lesen wir auch im wiederholt genannten Werke des Dr. Cl. Baeumker, S. 240.

Der genannte Autor schreibt: „so ist also die Materie, um welche es sich im Vorigen handelte, die letzte gemeinsame, ungewordene Grundlage der dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper, welche, in sich völlig unbestimmt und bloſse Möglichkeit, alle Bestimmtheit und alle Wirklichkeit nur durch die Form erhält."

Wir müssen uns zu dieser Begriffsbestimmung des Urstoffs einige Bemerkungen erlauben. Zunächst heiſst es hier, „die Materie sei in sich völlig unbestimmt und bloſse Möglichkeit." Dieser Satz ist, so wie er vorliegt, sehr zweideutig. Thomas

von Aquin bestimmt den Urstoff anders. Er sagt: „Allgemein wird der Urstoff dasjenige genannt, was sich in der Kategorie der Substanz befindet, als eine gewisse von uns aufgefafste Fähigkeit ohne Art und Form, und auch ohne Beraubung, die jedoch geeignet ist, Formen und Beraubungen aufzunehmen, wie aus S. Augustins XII. Buch der Bekennt. und I. Buch über Genes. ad litter. c. XIV. XV. sowie aus Aristoteles im VII. Buche der Metaphysik hervorgeht. (Id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum XII. Conf. et I. super Genes. ad litter. c. XIV. XV. et per Philosophum in VII. Metaph. — Quaest. disput. de spiritual. creatur. a. 1.) Wie aus diesen Worten des englischen Lehrers hervorgeht, fassen oder denken wir den Urstoff als eine Anlage, eine Fähigkeit ohne Art, Form oder Beraubung. Kann man nun sagen, ohne Mifsverständnisse herbei zu führen, die Materie sei in sich völlig unbestimmt und blofse Möglichkeit? Wir glauben nicht. Würde der Satz lauten: die Materie ist in sich betrachtet u. s. w., so könnten wir unbedingt ihm unsere Zustimmung erteilen. Allein so wie er vorliegt, vermag er unsern Beifall nicht zu finden. Denn in sich so sein, und von uns so aufgefafst oder gedacht werden, das sind zwei ganz und gar verschiedene Dinge, wie die Lehre von der Abstraktion, vom Absehen uns sagt.

Das Absehen kann in doppelter Weise stattfinden. Einmal nach Art der Zusammensetzung und Teilung, also des Urteils, wie wenn wir erkennen, dafs das eine nicht in dem andern ist oder vom andern gesondert sich vorfindet. Zweitens geschieht die Abstraktion nach Art der einfachen Begriffsbildung, wie wenn wir das eine erkennen, das andere aber gar nicht betrachten, ganz unberücksichtigt lassen. Existieren nun irgendwo zwei sachlich untrennbare Dinge und wir sehen in ersterer Art von ihnen ab, d. h. wir fassen beide Dinge als gesonderte Dinge auf, so ist unsere Erkenntnis von ihnen eine durchaus unrichtige. In der zweiten Weise dagegen können wir Dinge, die der Sache nach nicht trennbar sind, ohne alle Unrichtigkeit auffassen. Dies läfst sich ganz einfach an einem Beispiele nachweisen im Bereiche des Sinnenfälligen. Wenn wir etwa meinten oder sagten, der gefärbte Körper hätte keine Farbe, oder die Farbe bestände getrennt vom Körper, so wäre diese unsere Ansicht und Behauptung eine total falsche. Betrachten wir dagegen die Farbe und ihre Eigenschaften, indem wir uns um den

gefärbten Körper selber gar nicht kümmern, so kann unserer Anschauung die Wahrheit nicht abgesprochen werden. Denn der Körper gehört nicht zum Wesen der Farbe. Folglich können wir uns geistig mit der Farbe beschäftigen, ohne den Körper zu berücksichtigen. (Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ob eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut si intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta secundum primum modum abstractionis non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem non habet falsitatem, ut in sensibus manifesta apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ob eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 1.)

Dieser Grundsatz des englischen Lehrers ist gerade in unserer Frage von weittragender Bedeutung. Denn es wurde früher vom nämlichen Meister gesagt, der Urstoff werde von uns aufgefafst oder gedacht als eine Anlage, eine Fähigkeit ohne Art und Form, ohne Beraubung. Ist also der Urstoff in sich „völlig unbestimmt und blofse Möglichkeit"? Es wird darauf ankommen, in welcher der vorhin genannten Weise wir den Urstoff uns denken. Auf erstere Art gedacht, nämlich als befände sich keinerlei Bestimmung im Urstoff, oder als existierte der Urstoff getrennt von jeder Bestimmung, ist die Sache durchaus unrichtig, „non est absque falsitate". In der zweiten Weise gedacht, nämlich ohne Rücksicht auf seine Bestimmung und Existenz, beruht die Sache auf voller Wahrheit, „non habet falsitatem". Wir können den Stoff betrachten, nur insofern er Stoff ist, also in seinem Stoff-sein, seine Form und sein Dasein hingegen ganz beiseite lassen, „nihil considerando de alio", obgleich diese beiden Bestimmungen nie getrennt vom Urstoff sind.

Ist der Urstoff so aufgefafst, „völlig unbestimmt und blofse Möglichkeit"? Nein, denn er ist schon von Natur aus zum Stoff-sein bestimmt. Unbestimmt ist er blofs zum Stoff-sein als Substanz oder auch dieser oder jener Art, zum Stoff-

sein „dieses" Individuums oder Naturkörpers. Gott hat bei der Schöpfung dem Urstoff das Stoff-sein gegeben. Das Stoff-sein bildet seine Natur und Wesenheit. Die substantielle Form verleiht dem Urstoff ebenso wenig das Stoff-sein, wie der Urstoff der Form auch nicht das Form-sein mitteilt. Dieses Sein haben beide von Natur aus, das macht ihr innerstes Wesen aus. Wäre dem nicht so, dann hätten wir keine Principien, sondern lauter Principiata vor uns. Überdies besitzt ein jedes Ding seine eigene Wesenheit durch sich selber, nicht aber durch ein anderes. (Substantia uniuscujusque est ens per se, et non per aliud. Summ. ph. II. c. 52.) Es ist darum nicht richtig, wenn behauptet wird, der Urstoff sei in sich „völlig" unbestimmt. Völlig unbestimmt in sich ist er nur in Bezug auf das Sein eines Körpers, und der Art und des Individuums. Er allein, also in sich bildet keinen Körper. Zu diesem Zwecke mufs die substantielle Form hinzukommen. Der Urstoff in sich ist noch kein vollständiger Körper, sondern blofs der eine Teil eines Körpers. Durch die Form wird erst ein Körper konstituiert. (Prima forma quae recipitur in materia est corporeitas, a qua nunquam denudatur. I. Sent. d. 8. q. 5. a. 2. — Oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis. II. Sent. d. 3. q. 1. a. 1.)

Daraus geht zur Evidenz hervor, dafs die substantielle Form dem Urstoff nicht das Stoff-sein, sondern das Körpersein gibt. Folglich ist auch der Urstoff nicht „völlig unbestimmt". Durch das Stoff-sein wird er eben zum Stoff bestimmt. Völlig unbestimmt ist er nur mit Bezug darauf, welchen Körper, welche vollkommene Substanz er konstituieren soll. Und diese Bestimmung erhält er durch die substantielle Form. Stellt man den Urstoff als „völlig unbestimmt" hin, so hat man in der That nur das Nichts vor sich. In diesem Falle hat ja der Urstoff nicht einmal das Stoff-sein in sich. Eine Theorie dieser Art hat Aristoteles niemals aufgestellt, eine solche konnte er gar nicht verfechten, weil ihm der Stoff eine Teilsubstanz ist.

Ferner heifst es an der vorhin angezogenen Stelle, der Urstoff in sich bildet eine „blofse Möglichkeit". Auch dieser Ausdruck ist zweideutig. Was haben wir unter dieser blofsen Möglichkeit zu verstehen? Offenbar die Möglichkeit „zu aller Bestimmtheit und aller Wirklichkeit, welche sie von der Form erhält", wie wir daselbst lesen. Aus dem geht hervor, dafs der Urstoff thatsächlich gar keine Bestimmung in sich hat, denn er erhält „alle" Bestimmtheit von der Form. Dann erhält er gewifs auch das Stoff-sein von der Form, wenn er schon „alle"

Bestimmtheit von der Form empfängt. Wie wenig diese Ansicht der Wahrheit entspricht, haben wir bereits früher dargethan. Der Urstoff und die substantielle Form sind bekanntlich nach Aristoteles die ersten Principien, aus welchen der Naturkörper besteht. Was lehrt nun Aristoteles über die ersten Principien? Was sind nach ihm die ersten Principien? Sie sind dann erste Principien, wenn sie drei Eigenschaften haben: zum ersten dürfen sie nicht aus andern entstehen; zum zweiten dürfen sie ihre Entstehung nicht sich gegenseitig verdanken: zum dritten müssen alle andern aus ihnen selber ihre Entstehung herleiten. (Tria videntur de ratione principiorum esse. Primum quod non sint ex aliis; secundum quod non sint ex alterutris: tertium quod omnia alia sint ex eis. Phys. I. X. 3.) Bewirkt nun die Form das Stoff-sein des Urstoffs, wie kann dieser dann noch erstes Princip sein? Die zweite Bedingung, die zum Wesen eines ersten Princips gehört, wird ja dadurch unmöglich gemacht. Zudem erweist es sich als ganz und gar unmöglich, daſs die Form den Urstoff erst zum Stoff mache, weil sie dazu ein Substrat voransetzen und vor sich haben müſste, und dieses Substrat könnte kein anderes sein als eben der Urstoff, das Urstoff-sein. Verhält sich die Sache der Wahrheit entsprechend also, so kann der Urstoff auch nicht „bloſse Möglichkeit“ zu „aller“ Bestimmtheit sein, und „alle“ Bestimmtheit nur durch die Form empfangen.

Welche Bestimmtheit hat aber dann der Urstoff von der Form? Wir haben es bereits gesehen, die Bestimmtheit zu einem Körper, zu einem Körper dieser oder jener Art, zu der Bestimmtheit, daſs er zugleich mit der substantiellen Form ein quid, eine vollkommene Substanz, eine „ousia“ oder „Wesenheit“ im Sinne des Aristoteles ausmache. In dieser vollständigen Substanz bildet somit der Urstoff die „bloſse Möglichkeit“, denn der Teil ist ja nicht das wirkliche, sondern nur das mögliche Ganze, wenn wir ihn in sich betrachten nach der früher gegebenen Vorschrift des Doctor Angelicus. An ungezählten Stellen erklärt S. Thomas, daſs der Urstoff zu dem Zwecke die Form aufnehme, um dadurch ein der Art nach bestimmtes Naturding zu bilden. (Materia recipit formam, ut secundum ipsam constituatur inesse alicujus speciei, vel aëris, vel ignis, vel cujuscunque alterius. Summ. th. 1. p. q. 50. a. 2. ad. 2.) Darum nennt Aristoteles die Form das Princip der Art. (Principium speciei est forma. Phys. IV. II. 5. — Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem. Summ. th. 1. p. q. 44. a. 2.)

Aus alledem geht zur Genüge hervor, inwieweit der Urstoff „völlig unbestimmt“ und eine „bloſse Möglichkeit“ genannt werden kann, der „alle“ Bestimmung und „alle“ Wirklichkeit „nur“ durch die Form zukommt. Daraus wird uns aber andererseits auch klar, welche Eigenschaften der Urstoff in sich hat. Es sind folgende:

a) Die erste Eigenschaft desselben ist die, daſs er Stoff ist, das Stoff-sein hat. Denn alle Naturdinge, Naturkörper bestehen aus Stoff. Diese stoffliche Seite unterscheidet sie vom Geist. Darum nennen wir die Naturdinge Körper. Diese Wahrheit wird auch von der modernen Naturforschung in keiner Weise in Abrede gestellt. Im Gegenteil behauptet die moderne Naturforschung, daſs der Körper selbst eigentlich nur Stoff ist. Der Stoff bildet nach ihr das wahre, konstitutive Princip des Körpers. Es ist aber zugleich auch das einzige. Wir wollen daraus nur das folgern, daſs der Urstoff die eine Eigenschaft hat, Stoff zu sein. Und dies ist so richtig, daſs man den Stoff, wollte man von ihm eine logisch genaue Begriffsbestimmung geben, nach S. Thomas dahin definieren müſste, er sei das eigene Stoff-sein mit der Hinordnung zu der substantiellen Form. Das Stoff-sein würde dann die Gattung, die wesentliche Hinordnung zu der Form den Artunterschied, die differentia specifica bilden. (Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, pro genere ipsam suam substantiam. Quodlibet 9. a. 6. ad 3.) Natürlich kann man einfache Dinge, wie die ersten Principien sind, nicht genau nach den Gesetzen der Logik bestimmen. Übrigens bedürfen sie dieser Bestimmung auch gerade aus dem Grunde nicht, weil sie durchaus einfach sind.

b) Als zweite Eigenschaft des Urstoffs müssen wir die hervorheben, daſs er zwar Stoff, aber kein bestimmter Stoff ist. Er bildet sonach in sich und durch sich selber nicht schon einen Körper, ein Naturding. Dies wird er vielmehr erst durch die substantielle Form. Darum bildet der Urstoff in sich und durch sich nicht eine Wesenheit, ein „quid“. Der Körper selber ist ein „quid“, hat eine Wesenheit. (Forma et materia constituunt essentiam rei naturalis. Summ. ph. IV. c. 35.) Die Form vervollständigt also nicht das Wesen des Urstoffs selber, denn in diesem Falle wäre die Form ein Teil des Urstoffs, gehörte sie zum Wesen des Urstoffs, zum Urstoff-sein, was durchaus unrichtig ist. (Materia prima non habet aliquam formam partem essentiae suae. II. Sent. d. 12. q. 1. a. 4.) Sie vollendet vielmehr das Wesen des Körpers,

nicht aber des Urstoffs. (Omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. l. c.) Durch eine und dieselbe Form wird dann ein Körper überhaupt ein Körper dieser Art und dieser Einzelnkörper. (Ab eadem forma per essentiam ignis est ignis et corpus et substantia. l. c.) Vgl. a. a. O. d. 18. q. 1. a. 2. Wäre der Urstoff in sich und durch sich schon ein Körper selber, so könnte er nicht die „letzte gemeinsame ungewordene Grundlage der dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper“ abgeben. Denn als Körper unterläge er ebenso dem Werden und Vergehen wie die übrigen Körper. Ein Körper als ungewordene Grundlage der dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper besagt einen hellen Widerspruch, befindet sich folglich nicht „in Übereinstimmung mit dem philosophischen Denken“. Denn „alle“ Körper ohne Ausnahme sind dem Werden und Vergehen unterworfen.

Dazu kommt, dafs ein wirklicher Körper keine substantielle Form mehr in sich aufzunehmen in der Lage ist. Damit ist dann die innere Einheit des Naturkörpers aufgehoben und das Ganze nicht mehr Natur, sondern Kunst. Denn da der Körper weder als Körper an sich, noch als Körper einer bestimmten Art, sondern immer nur als einzelner Körper existiert und dasein kann, so bildet er ein in sich abgeschlossenes Ganze, und ist gesondert von einem jeden andern, est indivisum in se, et divisum a quolibet alio. Was immer demnach zu diesem Körper noch hinzukommt, das bildet für ihn ein Zufälliges, ein Accidens. Mit einem Accidens aber kann keine Wesenheit eine innere sustantielle Einigung abschliefsen. Dem englischen Lehrer wenigstens gilt dies als ausgemachte Wahrheit. Aus diesem Grunde bestreitet er ganz entschieden, dafs der Urstoff selber bereits ein Körper sei, sondern behauptet ständig, dafs aus ihm und der substantiellen Form erst ein Körper werde. Von den vielen Stellen wollen wir, um nicht weitläufig zu werden, nur eine einzige anführen. Sie lautet: corporeitas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cujuscunque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima faceret esse substantiam, sequentes formae

jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura. Et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid, sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones. Est enim actus corporis alicujus. Summ. ph. IV. c. 81.)

Daraus geht unwiderleglich hervor, dafs der Urstoff selber nicht schon in sich und durch sich ein Körper sein kann. Denn er bildet zugleich mit der Form eine innere substantielle Einheit, das eigentliche Wesen des Naturkörpers. Anders allerdings urteilt Dr. Cl. Baeumker, und zwar etwas, was sonderbar ist, selbst in Bezug auf die organischen Körper, wo die Sache doch klar zu Tage liegt, und der Autor unumwunden zugibt, dafs im Organismus „eine innere Einheit ausgebildet und erhalten werde durch die Form“. Nichts destoweniger „ist die Materie, die diesem Formprincip gegenübersteht, wiederum nicht die bestimmungslose blofse Möglichkeit des Körpers. Sie ist auch hier ein wirkliches, bestimmtes Seiendes mit eigenen Kräften, welches gerade durch diese Eigentümlichkeit die Vorbedingungen für ein höheres Princip und dessen Thätigkeit bietet“. A. a. O. S. 250.

Nun, wir haben bereits gehört, was S. Thomas über diese Ansicht sagt. Neu ist sie jedenfalls nicht, auf Originalität hat sie somit keinen Anspruch. Diese Anschauung befindet sich nicht „in Übereinstimmung mit dem philosophischen Denken“. Sie hebt überdies jede Wesensänderung, also jedes Werden und Vergehen ein für allemal auf. (Per unam enim et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam forman hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales. Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid. Forma autem accidentalis advenit rei jam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales. — Sequentur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio simpliciter, neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim

generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens. Et eadem ratio est de corruptione . . . Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in libro Fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae, qua quidem suscepta in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem. Quaest. disp. de spiritual. creatur. a. 1. ad 9.) Vergl. Quaest. disp. de anima. a. 9.— a. 11. — Quodl. 11. a. 5.

Unsere frühere Behauptung findet hierin ihre Bestätigung. Die Theorie des Dr. Cl. Baeumker kann einen Anspruch auf Neuheit nicht erheben, denn Avicebron hat sie lange vor ihm vorgetragen. Ein „wirkliches, bestimmtes Seiendes mit eigenen Kräften, welches dem Formprincip gegenübersteht“ bildet ein Individuum, ein „hoc aliquid“ im Sinne des hl. Thomas. Folglich ist das gegenüberstehende Formprincip für dieses „wirkliche, bestimmte Seiende“ etwas Zufälliges, ein Accidens, und damit jede Wesensveränderung unmöglich gemacht. Auch die Lehre, dafs es überhaupt keine wesentliche Veränderung der Naturdinge gebe, ist nicht eine neue, denn schon Aristoteles beschäftigt sich mit ihr und widerlegt sie; dasselbe werden wir unsererseits später thun.

In Anbetracht der so oft ausgesprochenen und so entschieden (de necessitate) festgehaltenen Lehre des hl. Thomas, dafs die substantielle Form dem Urstoff erst das Körper-sein, nicht das Stoff-sein mitteile, mit ihm erst eine Substanz, also eine vollkommene Wesenheit im Sinne des Aristoteles bilde, müssen wir unentwegt die Ansicht verteidigen, der Urstoff sei in sich und durch sich selber kein Körper. Somit ist die zweite Eigenschaft des Urstoffs erwiesen, nämlich die, dafs er in sich und aus sich keinerlei Bestimmung zu einem Körper hat. Er ist in sich blofs Teil des Körpers, also Teilsubstanz, gleichwie die Form blofs einen Teil desselben Körpers bildet. (Ex partibus essentialibus componitur aliquid grave, puta ex materia et forma. De coelo et mundo. III. IX. 10. — Universalia elementa sunt materia et forma, quae tamen non sunt corpora. l. c. III. VIII. 6. — Dicit autem — Aristoteles — elementa corporalia ad differentiam primorum principiorum, scilicet materiae et formae, quae non sunt corpora, sed corporum elementa seu principia. Meteorol. I. I. 3. — Haec autem causa

est eadem scilicet cum essentia ipsius rei, aut alia. Eadem quidem, sicut forma et materia, quae sunt partes essentiae. Posterior. Analyt. II. VII. 2.)

So begreift es sich von selber, wie Aristoteles, das Wesen des Urstoffs bestimmend, sagen konnte, der Stoff bilde nicht eine Wesenheit, sei nicht ein „quid“. Anderswo trägt Aristoteles kein Bedenken, den Urstoff Wesenheit zu nennen, insofern nämlich der Teil für das Ganze genommen und darnach benannt wird. (Quantum enim ad hoc quod materia sit substantia et natura rerum naturalium vera est. Materia enim intrat constitutionem substantiae cujuslibet rei naturalis. Sed quantum ad hoc quod dicebant omnes formas esse accidentia falsa est. Unde ex hac opinione et ratione ejus concludit id quod verum est, scilicet quod natura uno modo dicitur materia quae subjicitur unicuique rei naturali habenti in se principium motus vel cujuscunque mutationis. Phys. II. II. 2.) Ständige Lehre des Aristoteles jedoch ist, dafs der Urstoff in sich und durch sich keine vollkommene Substanz, kein „quid“, also kein Körper sei. Darüber kann ein Zweifel nicht aufkommen.

Dr. Cl. Baeumker bemerkt, man pflege jene erste Grundlage der Körperwelt unter Benutzung eines aristotelischen Ausdrucks als erste Materie zu bezeichnen. Freilich sei dabei zu beachten, dafs Aristoteles selbst gerade für die allererste Grundlage aller substantialen Veränderung das Wort „erste Materie“ an keiner Stelle gebrauche. Er selbst bezeichne als „erste Materie“ im Gegensatz zur „letzten Materie“ vielmehr immer nur das ursprüngliche körperliche Element, aus welchem etwas entstanden ist, also schon eine geformte Materie. A. a. O. S. 241.

Diese Bemerkung unseres Autors beruht wiederum auf einer unrichtigen Auffassung der Worte: „aus welchem“. Gewifs, wenn ich sage, das Wasser entsteht aus dem Sauerstoff und Wasserstoff, so sind diese beiden wirkliche Körper, also geformte Materie. Allein das ist durchaus nicht der Sinn, welchen Aristoteles mit den oben angeführten Worten verbindet. Denn es handelt sich bei dieser Gelegenheit um die Principien, aus welchen das Wasser als Körper besteht. Aristoteles bestimmt die Principien des Seins aller Körper, nicht die Principien des Werdens, insofern diese Principien Vorbedingung sind. Der Sauerstoff und Wasserstoff bilden die Vorbedingung, dafs Wasser entstehe. Aus Schwefelsäure und Ammoniak entsteht nicht Wasser. Allein über derlei Vorbedingung spricht Aristoteles gar nicht. Er erklärt uns vielmehr,

aus welchen ersten Principien ein jeder Körper besteht. Also nicht darum handelt es sich, aus welchem Element ein Körper entstanden ist oder entsteht, sondern darum, aus welchem Element er besteht. Dafs nun ein Körper nicht aus zwei geformten Materien, also aus zwei Körpern bestehen kann, wurde früher nachgewiesen. Damit wäre die innere Einheit des Körpers aufgehoben. (Quae enim actu sunt non uniunter nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quae non sunt unum simpliciter. Summ. ph. I. c. 18. — Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum. Actus enim cujuslibet est id, quo ab altero distinguitur. l. c. II. c. 56.)

Dem Aristoteles ist die „erste Materie" vielmehr immer nur das ursprüngliche körperliche Element, also eine schon geformte Materie. — Dieser Satz ist wiederum zweideutig. Wodurch ist die „erste Materie" ein körperliches Element? Etwa durch die Form? Dann verleiht die Form dem Urstoff das Körperlich-sein oder das Stoff-sein. Allein eine derartige Anschauung kann ein für allemal nicht richtig sein. Die Gründe dafür haben wir bereits angegeben. Was ein Ding durch seine eigene Natur hat, das empfängt es nicht von einem andern. Das Körperlich-sein oder Stoff-sein bildet nun aber die Natur des Urstoffs. Folglich macht der Urstoff für sich, d. h. ohne Form betrachtet, etwas Körperliches oder ein körperliches Element aus. Unser Autor vergifst beständig den wichtigen Umstand, die entscheidende Wahrheit, dafs die ersten Principien der Naturdinge nicht gegenseitig sich selber, sondern beide zusammen ein Drittes, nämlich eine Substanz, einen Körper konstituieren. Weil nun jeder Naturkörper aus körperlichen Bestandteilen sich zusammensetzen mufs, indem das Ganze nicht anders gestaltet sein, keine andere Wesenheit haben kann, als die innerlich das Ganze konstituierenden Teile, darum sind sowohl der Urstoff, wie auch die Form etwas Körperliches. Dieses haben sie nicht von einander, sondern durch sich selber, durch ihre eigene Wesenheit oder Natur. Die Form macht somit den Urstoff in gar keiner Weise zu einem körperlichen. Er ist demnach auch ohne Form aufgefafst körperlich.

Der Umstand, dafs Aristoteles das Wort „erste Materie" an keiner Stelle gebraucht, kann in unserer Frage nicht mafsgebend sein. Es handelt sich hier um das ganze Lehrsystem und um die ganze Tendenz, welche Aristoteles verfolgt. Der Zweck, welchen Aristoteles vor sich hat, ist der Nachweis, aus welchen Principien ein jeder Naturkörper bestehen, aus welchen er



zusammengesetzt sein mufs. Wir sagen: ein jeder Körper, weil hier ausschliefslich das Körper-sein in Betracht kommt. Aristoteles konnte somit in gar keiner Weise eine „schon geformte Materie“ als „erste Grundlage der Körperwelt“ aufstellen, weil eine schon geformte Materie bereits ein Körper selber ist. Damit wäre ja die ganze Frage nicht gelöfst, indem hier die Principien eines jeden Körpers, insofern er Körper ist, angegeben werden sollen. Daher bestreitet Aristoteles immer und überall, dafs der Urstoff, die „erste Materie“ in sich selber betrachtet, eine schon geformte Materie, also ein Körper sei, wie die Begriffsbestimmung des Urstoffs von ihm ganz klar und deutlich zu erkennen gibt. Es ist demnach durchaus nicht richtig, dafs nach Aristoteles die „erste Materie“, in sich betrachtet, „schon eine geformte Materie“ bilde. Eine schon geformte Materie, ein Körper, kann nie und nimmer „die letzte gemeinsame, ungewordene Grundlage der dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper“ abgeben. Man möge doch dem Aristoteles nicht solche Widersprüche zumuten, nachdem er ausdrücklich, in einer jeden Zweifel ausschliefsenden Weise lehrt, der Urstoff sei kein „quid“, also mit andern Worten, keine „Wesenheit“, kein „Körper“. Die geformte Materie aber bildet ein „quid“, eine „Substanz“, mit einem Worte einen „Körper“.

Auf der einen Seite rühmt man an Aristoteles „die scharfsinnige dialektische Bearbeitung“, wird er „grofs“ genannt „durch seine zergliedernde Naturbeobachtung“, gesteht man unumwunden zu, dafs seine „Theorie der Materie eine im ganzen folgerichtige, an tiefen Gedanken und feinen Unterscheidungen reiche Lösung sei; andererseits aber läfst man ihn Lehren vortragen, die den Gesetzen der Logik nicht standhalten, sich nirgends in Übereinstimmung befinden mit den Forderungen des philosophischen Denkens. Damit wird doch offenbar das erstere Urteil über ihn wiederum vollständig aufgehoben. Dafs es nun dem Aristoteles an Schärfe der Logik, an Genauigkeit im philosophischen Denken keineswegs gefehlt hat, das dürfte kaum jemand zu behaupten wagen. Stünde nur die Gegenwart in dieser Beziehung dem Aristoteles gleich! Es wäre dann so manches besser, der Wahrheit näher gerückt.

Wir müssen, um allen Mifsverständnissen ein für allemal vorzubeugen, nochmals das Wesen der Abstraktion in Erinnerung bringen. Denn von ihm hängt die Lösung der ganzen Frage ab. Wo zwei sachlich unterschiedene Dinge in einem dritten enthalten sind, da können wir das eine betrachten oder uns denken, ohne das andere dabei zu berücksichtigen. Unser Denken

über das eine ist ein vollkommen richtiges, so lange wir das andere blofs aufser acht lassen, nicht mitdenken. Würden wir aber das eine so denken, dafs wir das andere ausschliefsen, als wäre es gar nicht im dritten enthalten, dann hätte unser Denken keinen Anspruch auf Wahrheit. So verhält sich nun die Sache in unserer Frage. Zwei der Sache nach unterschiedene Dinge, der Urstoff und die substantielle Form, sind in einem dritten, in der Substanz, in der Wesenheit oder im Naturkörper enthalten. Wir sagen: in einem dritten, denn der Urstoff ist nicht in der Form, die Form nicht im Urstoff, sondern beide sind in der Wesenheit des Körpers enthalten. Diese beiden zusammen bilden die Substanz oder Wesenheit des Körpers, sind folglich im Körper selber enthalten. Dafs dem so sei, haben wir früher nachgewiefsen. Es existiert in der Wirklichkeit nirgendwo ein einfacher Körper, weil jeder zwei entgegengesetzte Eigenschaften besitzt, deren eine er mit allen andern Körpern „gemeinsam" hat: das Körperlich-sein; deren andere jedem speciell zukommt: das Körper-sein dieser und jener Art. Dafs diese beiden Dinge, der Urstoff und die substantielle Form, sich der Sache nach von einander unterscheiden, wurde von uns ebenfalls früher dargethan. Denn das, was allen Körpern „gemeinsam" zukommt, kann nicht der Sache nach ein und dasselbe sein mit dem, was jeder „speciell für sich" hat.

Somit können wir das eine Ding, welches in der Wesenheit des Körpers enthalten ist, den Urstoff, uns denken ohne Rücksicht auf die Form, ohne die Form mitzudenken. Dabei denken wir uns keineswegs, dafs die Form in der Wesenheit gar nicht enthalten, somit die Form vom Urstoff getrennt sei. Diese Auffassung wäre eine grundfalsche. Und doch ist gerade diese unrichtige Auffassung enthalten in den Sätzen: „der Urstoff ist nach Aristoteles völlig bestimmungslos"; und: „der Urstoff ist nach Aristoteles die blofse Möglichkeit". Der Urstoff „ist" nicht „völlig bestimmungslos", weil ein völlig bestimmungsloses Ding niemals existieren kann, der Urstoff aber thatsächlich existiert. Der Urstoff „ist" auch nicht „blofse Möglichkeit", indem eine blofse Möglichkeit ewig nie existieren kann. In beiden Fällen hätten wir den reinen Widerspruch vor uns. Würden wir also den Urstoff von der Form in der Weise abstrahieren, dafs wir in unserm Denken sagten, der Urstoff „ist" völlig bestimmungslos, er „ist" blofse Möglichkeit, so wäre diese Abstraktion eine ganz und gar unrichtige, unwahre. Auf der Verkennung des Wesens der Abstraktion beruht nach unserer Überzeugung das ganze Mifsverständnis über

den Urstoff. Und doch liegt die Sache so einfach wie nur etwas.

Mögen zwei Dinge noch so enge und untrennbar mit einander verbunden sein, so können wir doch, so lange das eine nicht im Begriffe und Wesen des andern enthalten ist, das eine ohne das andere auffassen oder uns denken. Hierin liegt durchaus weder ein Irrtum, noch eine Unwahrheit. Die geehrten Leser werden, um der guten Sache willen, entschuldigen, wenn wir nochmals die in dieser Beziehung entscheidende Ansicht des englischen Lehrers wiedergeben. Si enim intelligamus vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ob eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus voce exprimanus, erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Die Art und Weise, wie S. Thomas hier das Wesen der Abstraktion bestimmt, läfst nichts zu wünschen übrig. Wir brauchen sie somit nur auf unsern Gegenstand anzuwenden. Der Urstoff „ist" in der Wirklichkeit schon bestimmt, nicht aber „bestimmungslos"; er „ist" auch in der Wirklichkeit eine aktuierte Potenz, also nicht „blofse Möglichkeit". Denn es handelt sich ja doch hier um einen wirklich existierenden Stoff, um ein reales Princip oder Element der thatsächlich existierenden Körper. Nun wufste aber Aristoteles und die gesamte Scholastik so gut wie wir alle, dafs ein völlig bestimmungsloses Ding, eine blofse Möglichkeit, nie und nimmer existiert. Dem Aristoteles zumal war dieses um so mehr bekannt, als er Plato gegenüber bestreitet, es könne abstrakte Arten, z. B. Stein, Pferd, Mensch u. s. w. an sich in der Wirklichkeit geben. Und doch wäre der Stein, das Pferd, der Mensch an sich nicht völlig „bestimmungslos", wären alle die genannten nicht die „blofse Möglichkeit", wie die Sache klar auf der Hand liegt. Folglich handelt es sich in unserer Frage darum, wie wir den Urstoff auffassen oder denken.

§ 2. *Die Denkbarkeit des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.*

1. Was überhaupt denkbar ist.

Wir haben gesehen, dafs der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik in der Wirklichkeit nachstehende Eigenschaften aufweist.

a) Zum ersten existiert der Urstoff thatsächlich oder wirklich, bildet er also nicht ein bloßes Gedankending unseres Verstandes. Dies ist ohne Zweifel die Ansicht des Aristoteles, wenn er sagt, der Urstoff bilde das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen. Denn nach Aristoteles gibt es in Bezug auf die Naturkörper ein wirkliches Werden. Vgl. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 212 ff. Ebenso ist dem Aristoteles der Urstoff dasjenige, woraus etwas wird, dasjenige, was Bestandteil des entstehenden Dinges bleibt. Vgl. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 222 ff.

b) Zum zweiten hat der Urstoff thatsächlich oder in der Wirklichkeit stets seine Bestimmungen bis zu dem Individuum herab. Denn da weder ein Körper als solcher, noch ein Körper in der Art, z. B. der Sauerstoff als Körper, oder der Sauerstoff als Sauerstoff, sondern immer nur dieser Körper, dieser Sauerstoff existiert und existieren kann, so liegt es auf flacher Hand, daß der existente Urstoff alle zu einem Dasein nötigen Bestimmungen haben muß. Darum lehrt Aristoteles, daß der Urstoff niemals rein für sich und ohne bestimmende Form existiere. Vgl. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 235, 252. Diese Wahrheit ergibt sich übrigens auch aus dem Umstande, daß der Urstoff nach Aristoteles der eine Bestandteil der Wesenheit ist, dem zugleich mit dem andern, mit der Form, eine und dieselbe Existenz zukommt. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 236.

c) Der Urstoff bildet für sich allein keine Wesenheit, keine Substanz, sondern nur das eine die Wesenheit innerlich konstituierende Princip. Vgl. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 223. Er ist somit für sich allein, ohne Form, kein „ti", keine „ousia". A. a. O. S. 231, Anmerk. 2. Substanz ist der Stoff nur der Möglichkeit nach. A. a. O. S. 232. Er macht noch nicht einen Körper aus. A. a. O. S. 239. Das Substanzsein und die wirkliche Existenz kommen demnach dem Urstoff durch die substantielle Form zu. A. a. O. S. 236. Wohl aber ist der Urstoff ein substantialer Bestandteil, weshalb Dr. Cl. Baeumker wiederholt im Sinne des Aristoteles von einer substantialen Materie spricht. Warum aber dann nach demselben Autor der Urstoff im Sinne des Aristoteles „etwas Unkörperliches" sein soll, ist allerdings etwas schwer zu begreifen und widersprechend.

Obgleich nun der Urstoff in der Wirklichkeit ein Dasein hat, alle möglichen Bestimmungen besitzt, so fassen wir ihn doch, für sich betrachtet, anders auf. Wir denken ihn nämlich ohne die Existenz, die er thatsächlich hat, und ohne

die Bestimmung, die Form, welche thatsächlich mit ihm verbunden ist. Und so frägt es sich denn, ob wir den Urstoff uns so denken können, ob er selber so gedacht werden kann. Nach Freiherrn von Hertling ist der Urstoff des Aristoteles „schwer denkbar“. Dr. Cl. Baeumker bemerkt, dafs gerade die „Denkbarkeit“ des Urstoffs im Sinne des Aristoteles in Frage stehe. A. a. O. S. 251.

Wir werden uns somit zunächst mit der Frage zu beschäftigen haben, was überhaupt „denkbar“ ist.

Denkbar mufs alles das genannt werden, was wir geistig zu erfassen vermögen, wovon wir also ein geistiges Abbild, ein verbum mentis gewinnen können. Unter den „denkbaren“ Dingen sind alle jene mit einbegriffen, die keinen Widerspruch in sich schliefsen. Wir wollen diesbezüglich eine Stelle des englischen Lehrers anführen, welche sich mit Gottes Allmacht beschäftigt. Sie lautet: „nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: non est impossibile apud Deum omne verbum. Id enim quod contradictionem implicat verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. — Summ. th. 1. p. g. 25. a. 3.

Wie aus diesen Worten unzweifelhaft hervorgeht, mufs alles das als „denkbar“ angenommen werden, was mit sich selber nicht im Widerspruche steht, alles das, wo das Substrat nicht die Aussage und die Aussage das Substrat aufhebt. Die Ansicht des hl. Thomas hierüber ist konstant dieselbe. Verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur. Quod autem sibi ipsi est repugnans mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in IV. Metaphysicorum. — (Quodl. IX. a. 1. ad. 1.) Vgl. I. Sent. d. 42. q. 2. a. 2. — Quodl. V. a. 9. ad. 1.

Wer demnach behauptet, der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik sei nicht „denkbar“, der mufs nachweisen,

dafs dieser Urstoff einen Widerspruch in sich schliefse. Selbstverständlich mufs er sich dabei die Gesetze des Widerspruchs genau vor Augen halten. Diese Gesetze aber lauten:

a) Der Gegensatz mufs sich auf eine und dieselbe Aussage beziehen, denn der Gegensatz betrifft eine und dieselbe Sache, und jedes Urteil besteht aus dem Substrat und der Aussage.

b) Ferner mufs der Gegensatz ein und dasselbe Substrat im Auge haben.

c) Die Einerleiheit oder Identität von Substrat und Aussage darf nicht den Namen allein, sondern mufs zugleich den Namen und die Sache selber umfassen.

d) Die Verneinung mufs ganz dasselbe verneinen, was die Bejahung bejaht. Wird davon nur ein Teil des Substrates betroffen, so haben wir keinen Gegensatz.

e) Dazu kommt, dafs die Art und Weise der Aussage die nämliche bleibe.

f) Weiter mufs auch die Verschiedenheit des Mafses, z. B. des Ortes, der Zeit berücksichtigt werden.

g) Endlich ist es notwendig, dafs auch das Verhältnis zu dem äufsern Umstande in Betracht gezogen werde.

Oportet opposita esse circa idem. Et quia enuntiatio constituitur ex subjecto et praedicato, requiritur ad contradictionem primo quidem quod affirmatio et negatio sint ejusdem praedicati. Si enim dicatur, Plato currit, Plato non disputat, non est contradictio. Secundo requiritur, quod sint de eodem subjecto. Si enim dicatur, Socrates currit, Plato non currit, non est contradictio. Tertio requiritur, quod identitas subjecti et praedicati non solum sit secundum nomen, sed sit simul secundum rem et nomen. Nam si non sit idem nomen manifestum est quod non sit una et eadem enuntiatio. Similiter autem ad hoc quod sit enuntiatio una requiritur identitas rei. Dictum est enim supra, quod enuntiatio una est, quae unum de uno significat. Non sufficit identitas nominis cum diversitate rei, quae facit aequivocationem. Sunt etiam alia quaedam observanda in contradictione ad hoc quod tollatur omnis diversitas, praeter eam quae est affirmationis et negationis. Non enim esset oppositio, si non omnino idem negaret negatio, quod affirmavit affirmatio. Haec autem diversitas potest secundum quatuor considerari. Uno quidem modo secundum diversas partes subjecti. Non enim est contradictio si dicatur aethiops est albus dente et non est albus pede. Secundo, si sit diversus modus ex parte praedicati. Non enim est contradictio si dicatur, Socrates currit tarde et non movetur velociter: vel si dicatur, ovum est animal in potentia

et non est animal in actu. Tertio, si sit diversitas ex parte mensurae, puta loci vel temporis. Non enim est contradictio si dicatur, pluit in Gallia et non pluit in Italia; aut, pluit heri, hodie non pluit. Quarto, si sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum; puta si dicatur, decem homines esse plures quoad domum, non autem quoad forum. Peri Hermen. I. IX. 8.

Eine weitere Pflicht desjenigen, der den Urstoff des Aristoteles nicht „denkbar" findet, ist die, sich vor der Phantasievorstellung derart in acht zu nehmen, dafs er sie nicht mit der Denkvorstellung verwechselt. Zwischen diesen beiden besteht ein ganz grofser und wichtiger Unterschied. Die Schwierigkeiten, welche gegen den Urstoff erhoben werden, beruhen, insoweit nicht Fehler gegen die Denkgesetze ihre Stütze sind, durchaus auf dem Umstande, dafs wir von dem Urstoff des Aristoteles kein Phantasiebild gewinnen können. Was sich nicht durch das physikalische Experiment und die chemische Analyse, also durch die Erfahrung unmittelbar sinnenfällig darstellen läfst, das wird sofort ohne alle Bedenken als nicht „denkbar" ausgegeben. Diesem ganz und gar unrichtigen Verfahren gegenüber müssen wir noch einmal auf eine früher von uns angezogene Stelle aus S. Thomas aufmerksam machen. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur, quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis . . . Quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febricitantem et Platonem et multos alios singulares homines, est experimentum. Cum autem sua consideratio ascendit ad hoc quod talis species herbae sanat febricitantem simpliciter hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae.

2. Die Denkbarkeit des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.

Wir sagten vorhin, derjenige, der behauptet, der Urstoff des Aristoteles sei nicht „denkbar", müsse beweisen, dafs dieser Urstoff einen Widerspruch bedeute. Dies wird nun auch in der That nachzuweisen versucht.

a) Dafs ein Seiendes Vorbedingung für etwas Weiteres sei, ist ein sehr wohl begründeter Gedanke. Wie aber etwas Vorbedingung, Substrat u. s. w. sein könne, ohne überhaupt zu sein, ist nicht abzusehen. Das wäre aber bei jener ersten

Materie der Fall. Sie ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 251.

Was ist nun darauf zu antworten? Zunächst fehlt hier der Beweis, der darthun soll, dafs der Urstoff des Aristoteles überhaupt nicht sei. Dafs eine blofse Behauptung noch keinen Beweis herstellt, das begreift sich von selber. Wir werden also diesen Beweis anderswo in unserm Autor suchen müssen. So viel wir beurteilen können, liegt er auf S. 236. „Die Materie des substantialen Werdens, welche sich zu beiden Gegensätzen, sowie deren Zwischenstufen, in der Möglichkeit befindet, existiert immer nur unter der Form eines der Gegensätze. Eine gesonderte Existenz hat sie niemals.“ Somit argumentiert unser Autor in der Weise: was nicht eine gesonderte Existenz für sich hat, das ist nicht „denkbar“. Der Urstoff im Sinne des Aristoteles hat keine gesonderte Existenz. Folglich ist er nicht „denkbar“.

Einen Beweis für den Obersatz haben wir im Autor vergebens gesucht. Das Suchen wäre übrigens auch um so zweckloser, als ein Beweis dieser Art einfach unmöglich, also nicht „denkbar“ ist. Und in der That! Die Richtigkeit des Obersatzes unseres Autors vorausgesetzt, kommen wir zu ganz sonderbaren Schlufsfolgerungen, die evident sind, und denen niemand aus dem Wege gehen kann. Wir alle, unser Autor macht davon keine Ausnahme, reden von allgemeinen, von abstrakten Dingen, wir „denken“ Allgemeines, Abstraktes; ja das Allgemeine bildet den eigentlichen Gegenstand unseres „Denkens“, der wahren „Wissenschaft“ überhaupt. Das ist eine Thatsache, die unser Autor kaum zu bestreiten wagen dürfte. Erweist sich nun alles das, was keine gesonderte Existenz hat, als nicht „denkbar“, so reden wir über etwas, was gar nicht „denkbar“ ist, wovon wir keine geistige Vorstellung haben; oder wir „denken“ etwas, was gar nicht „denkbar“ ist, wir haben eine geistige Vorstellung von dem, was sich gar nicht geistig vorstellen läfst; oder endlich das Allgemeine, das Abstrakte, besitzt eine gesonderte Existenz. Keiner dieser drei Fälle ist möglich, also „denkbar“. Der erste nicht, weil das äufsere Wort nichts anderes ist als das nach aufsen offenbarte innere. I. Sent. d. 27. q. 2. a. 1. Der zweite nicht, weil „quod verbum esse non potest, nullus intellectus potest concipere.“ Summ. th. 1. q. 25. a. 3. Der dritte endlich nicht, weil die Existenz überhaupt dem Individuum oder Suppositum zukommt, das Allgemeine aber kein Suppositum bildet. „Ens enim subsistens est quod habet esse tamquam ejus quod est.“ III. Sent. d. 6. q. 2. a. 2. Vgl. Quodl. 9. a. 3.

Der Obersatz unseres Autors ist demnach nicht allein nicht bewiesen, sondern auch „unbeweisbar“ und in sich unrichtig.

b) In einer andern Form will unser Autor auf S. 252 darthun, dafs der Urstoff des Aristoteles nicht „denkbar“ sei. Der Autor schreibt: „solange jene erste Materie noch ein von der Form objektiv unterschiedenes Princip bleiben soll, solange ist sie, für sich betrachtet, die bestimmungslose Möglichkeit, welcher wir keinerlei Art von objektiver Realität zugestehen konnten.“

Der Autor fordert hier abermals etwas, was nicht möglich, also nicht „denkbar“ ist. Aristoteles läfst jedes Naturding, jeden Körper aus zwei Principien zusammengesetzt sein, aus dem Urstoff und der Form. Und zwar sind diese beiden Principien erste Principien. Von diesen ersten Principien verlangt er „quod nec ex se invicem, nec ex aliis, sed ex quibus alia fiunt.“ Nun bestreitet unser Autor die objektive Realität des einen dieser beiden Principien, des Urstoffs. Aus welchem Grunde wird diese Realität in Abrede gestellt? Weil der Urstoff, für sich betrachtet, die bestimmungslose Möglichkeit bildet. Was hat nun zu geschehen, damit der Urstoff nicht mehr die bestimmungslose Möglichkeit ausmache? Welche Bedingung mufs erfüllt werden? Der Autor erklärt, der Urstoff dürfe nicht ein von der Form objektiv unterschiedenes Princip bilden. Das ist nun allerdings eine schwere, und nicht allein eine schwere, sondern eine geradezu unmögliche Bedingung. Sie ist einfach nicht „denkbar“. Denn es müfste dann entweder das Stoff-sein in das Form-sein, oder das Form-sein in das Stoff-sein übergehen; oder das Stoff-sein und Form-sein müfsten objektiv ein und dasselbe ausmachen. Die beiden ersten Fälle sind unmöglich, weil die ersten Principien nicht in einander übergehen können; der letztere ist unmöglich, weil das „Gemeinsame“ nicht das „Besondere“ sein kann.

c) Der „bestimmungslosen Möglichkeit“ vermag der Autor an der genannten Stelle keinerlei Art von objektiver Realität zuzugestehen. Nach Aristoteles aber bildet der Urstoff die „reine Möglichkeit“, erhält er alle Bestimmtheit nur durch die Form. A. a. O. S. 241.

Zunächst müssen wir einige Worte sagen zu dem Ausdruck: „Möglichkeit“. Wir wissen nicht, wer zuerst das lateinische Wort: „potentia“ durch das Wort: „Möglichkeit“ in das Deutsche übersetzt hat. Aber das wissen wir, dafs dieser Übersetzer auch nur die „reine Möglichkeit“ in sich hatte, Philosophie zu betreiben. „Möglichkeit“ besagt Widerspruchslosigkeit, nicht

mehr und nicht weniger. Spricht man in diesem Sinne von einer potentia, so heifst sie in der lateinischen Sprache niemals einfach hin potentia, sondern potentia obedientialis. Die potentia als solche bedeutet Anlage, Fähigkeit, nicht aber „Möglichkeit". Die potentia besagt etwas Positives, ein Princip. Potentia significat id quod est principium. Summ. th. 1. p. q. 41. a. 5. ad. 1. — I. Sent. d. 7. q. 1. a. 2. — Quaest. disp. de potentia, q. 1. a. 1. ad 3. Die Möglichkeit dagegen schliefst nichts Positives, kein Princip, sondern nur die Widerspruchslosigkeit in sich. Vgl. unsern Aufsatz im 8. B. d. Jahrbuchs, S. 257, 459. Es ist demnach ganz und gar unrichtig, weil gegen die Wahrheit und gegen die Gesetze einer Übertragung in eine andere Sprache, den Urstoff einfach als „Möglichkeit" hinzustellen. Für die „Möglichkeit" steht uns das lateinische Wort: „possibilitas" zur Verfügung.

Ferner enthält das Wort „potentia" eine Beziehung zu einem andern, so dafs viele Autoren meinten, das Wesen der Potenz selber sei weiter nichts als eine Beziehung, es bestehe nur in dieser Beziehung. (Potentia secundum suam rationem est principium quoddam. Principium autem relative dicitur. Quaest. disp. de. potentia. q. 2. a. 2.) Vgl. die vorhin angeführten Stellen. Das Wesen der potentia ist im allgemeinen nicht ein und dasselbe mit der Beziehung zu einem andern, aber doch kann man andererseits von einer Potenz nicht reden, eine Potenz nicht denken ohne diese ihre Beziehung. (Potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio, quam significat nomen principii, sed quia est id quod est principium. Quaest. disp. de potentia q. 1. a. I. ad 3.) Dieses Verhältnis einer Beziehung ist von entscheidender Wichtigkeit. Darum lautet der Grundsatz der Alten stets und überall: „potentia dicitur ad actum". Gilt dieser Grundsatz von der potentia überhaupt, so mufs darin auch der Urstoff, der potentia genannt wird, mit einbegriffen sein. Und in der That hat auch der Urstoff Beziehung zur Form, ist er von Natur aus zu der Form hingeordnet. (Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam, ut potentia ad actum. Phys. I. XV. 10.)

Daraus folgt unwiderleglich, dafs der Urstoff etwas Reales, Positives sein mufs. Denn, erklärt der englische Lehrer an der soeben genannten Stelle, das natürliche Streben ist nichts anderes, als die Hinordnung eines Dinges, entsprechend seiner Natur, zu seinem Ziele. Die Form aber bildet das Ziel des Urstoffs. (Nihil igitur est aliud appetitus naturalis, quam ordinatio aliquarum secundum propriam naturam in suum finem . . . Forma est

finis materiae.) Nun kann aber unmöglich das, was „blofs möglich“ ist, seiner Natur entsprechend zu der Form hingeordnet sein. Das „Mögliche“ ist für die Form vollkommen gleichgültig oder indifferent. Dafs der Urstoff also weiter nichts als die „Möglichkeit“ sei, das ist eine entschieden unrichtige Auffassung. Der Urstoff bildet vielmehr die Anlage, die Fähigkeit zu etwas; er ist seiner Natur entsprechend zu etwas hingeordnet.

Zu was ist nun der Urstoff seiner Natur nach hingeordnet? Vielleicht zum Stoff-sein? Nein, denn darin besteht seine Natur selber. Nichts aber ist zu sich selber hingeordnet, und noch gar seiner eigenen Natur nach. Die Hinordnung weist auf ein Ziel hin, das nicht das Hingeordnete selber sein kann. Das Ziel und das, was zu diesem Ziel hingeordnet ist, müssen sich somit der Sache nach unterscheiden. Ist der Urstoff vielleicht zu der Form hingeordnet? In dieser Frage mufs unterschieden werden. Wird die Hinordnung des Urstoffs zu der Form in der Weise aufgefafst, als erhielte der Urstoff das Urstoff-sein von der Form, so ist diese Anschauung ganz und gar unrichtig. Das Urstoff-sein hat der Urstoff von sich selber, nicht von der Form, denn das ist seine eigene Natur. Denkt man sich die Hinordnung des Urstoffs zu der Form, als müfste der Urstoff von der Form das Form-sein empfangen, so ist es abermals durchaus unrichtig, denn die ersten Principien können nicht aus einander entstehen, noch auch in einander übergehen. Sie würden sich gegenseitig als erste Principien aufheben. Sagt man also, und dies ist auch vollkommen richtig, der Urstoff sei seiner Natur nach zu der Form hingeordnet, so hat dieses den Sinn, dafs die Form das Complementum, die Vollendung des Urstoffs bilde, wodurch eine Substanz, ousia, eine Wesenheit, kurz ein Körper zu stande kommt. Das eigentliche Ziel des Urstoffs ist somit das Substanz-sein. Die Form bildet das Mittel dazu, denn durch die Form kommt die Substanz zu der Wirklichkeit. Es darf nicht vergessen werden, dafs es sich ausdrücklich um ein Drittes, nämlich um die Substanz, um das Wesen des Körpers handelt, nicht aber um den Urstoff oder um die Form für sich.

Es ist demnach durchaus nicht richtig, wenn wir Deutsche fortwährend sagen und schreiben, nach Aristoteles sei die Materie die „reine Möglichkeit“, die „bestimmungslose Möglichkeit“. Denn wir verstehen unter der „Möglichkeit“ eben die Widerspruchslosigkeit. Allein die Anlage, die Fähigkeit, die

aptitudo, eine Substanz zu bilden oder zu sein, ist doch wahrlich etwas ganz anderes als die Widerspruchslosigkeit. Übrigens wird man im Aristoteles vergebens eine Stelle suchen, worin gesagt wird, der Urstoff sei die „reine Möglichkeit“, die „bestimmungslose Möglichkeit“ zum Stoff-sein oder zum Form-sein, sondern überall handelt es sich um das Substanz-sein. Nun bildet aber weder das Stoff-sein für sich, noch das Form-sein für sich, sondern die Verbindung dieser beiden das Substanz-sein des Körpers.

d) Der Urstoff bildet nach Aristoteles ein schlechthin Nichtseiendes. Der Begriff des „schlechthin“ Nichtseienden kann aber ein doppelter sein. Einmal nennen wir nichtseiend „schlechthin“, was nicht dem beziehungsweise Seienden, d. h. dem Accidens, sondern dem Seienden im ursprünglichen und vollen Sinne, der Substanz, gegenübersteht, also die Negation des substantiellen Seins; zweitens das, was den Begriff des Seins in seinem vollen Umfang negiert. Beides kommt indes auf dasselbe hinaus. Denn was keine Substanz ist, dem können auch keine Accidentien eignen. Andernfalls müfsten ja die Accidentien ohne eine Substanz existieren, der sie inhärierten. Die Materie des substantiellen Werdens ist also ein Nichtseiendes im vollen Umfange des Seinsbegriffes. Die Beraubung erstreckt sich bei ihr auf jegliche Art von bestimmtem Sein. Sie ist weder Substanz, noch Accidens. A. o. O S. 231.

Darauf müssen wir zunächst bemerken, dafs hier ein schlimmer Verstofs gegen die Gesetze der Logik vorkommt. Denn wer von einem Dinge das Substanzsein leugnet, der bestreitet damit noch keineswegs das Substantialsein dieses Dinges. Wer in Abrede stellt, dafs ein Ding das Ganze bilde, der sagt damit noch nicht, dafs es dann auch nicht einen Teil ausmachen könne. Substanzsein und Substantialsein sind eben zwei grundverschiedene Dinge, wo es sich um die Zusammensetzung der Substanz aus zwei Bestandteilen handelt. Es läfst sich nun keineswegs bestreiten, und auch unser Autor dürfte es kaum thun, dafs nach Aristoteles die Substanz oder Wesenheit des Körpers aus zwei Bestandteilen, aus Materie und Form, zusammengesetzt ist und besteht. Folglich gestatten die Gesetze der Logik nicht, aus dem Umstande, dafs der Urstoff nach Aristoteles keine Substanz ist, zu schliefsen, er habe dann auch kein substantiales Sein. Wir haben schon früher hervorgehoben, dafs die menschliche Seele nicht der Mensch selber sei. Allein aus diesem Umstande dürfe logisch nicht ohne weiteres geschlossen werden, sie sei dann auch nicht menschliche Seele.

Unser Autor selber bemerkt ja, „schlechthin“ Nichtseiend stehe einmal auch dem Seienden im ursprünglichen und vollen Sinne, der Substanz gegenüber. Kann es denn nicht auch einen weniger ursprünglichen und weniger vollen Sinn des „schlechthin“ Nichtseienden geben; einen Teil der Substanz? Gewifs, und der Autor hat das Gegenteil nicht bewiesen. Aristoteles bestreitet, dafs der Urstoff Substanz sei, aber er leugnet damit durchaus nicht, versichert uns im Gegenteil immer und überall, dafs derselbe einen Teil der Substanz ausmache.

Darum ist auch die Begriffsbestimmung des Urstoffs, welchen der Autor nach Aristoteles gibt, in keiner Weise richtig. „Daher die Definition: ich nenne Materie, was an sich weder als Etwas, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist.“ Das Wort „Etwas“ ist durchaus nicht gleich bedeutend mit dem Worte „Wesenheit.“ Das lateinische Wort, welches unserm Etwas entspricht, heifst „aliquid“. Und das lateinische Wort, welches der Wesenheit entspricht, heifst quid, davon dann die Quidditas. Bestreitet nun Aristoteles im Sinne unseres Autors, dafs der Urstoff: „Etwas“ sei, so bildet derselbe natürlich nach allen Gesetzen der Logik das Nichts. Davon ist aber Aristoteles sternenweit entfernt. Aristoteles stellt nur in Abrede, dafs der Urstoff ein quid, eine Quidditas oder Wesenheit ausmache. Das sind aber zwei himmelweit verschiedene Dinge. Das Wort unseres Autors: „Etwas“ ist um so unerklärlicher, als es in der Anmerkung heifst, das griechische „ti“, also das „Etwas“ unseres Autors, stehe nach einem auch sonst nicht ganz seltenen Gebrauch synonym mit „ousia“. Wie konnte doch der Autor dann ohne weiteres Bedenken das Wort: ousia mit „Etwas“ übersetzen? Ganz einfach aus der Verwechselung des „aliquid“ mit dem „quid“, mit der „Quidditas“. Daraus erklärt es sich auch, dafs der Autor in die Definition des Aristoteles vom Urstoff das Wort: „Etwas“ einfügt, obgleich er doch auf der vorangehenden Seite und auch sonst öfter in der ganzen Abhandlung hervorhebt, nach Aristoteles sei der Urstoff keine Substanz. „Substanz-sein“ und „Etwassein“ besagen somit, nach unserm Autor, ein und dasselbe. Selbstverständlich und in durchaus einwandfreier logischer Schlufsfolgerung sind dann alle Accidenzen ebenfalls nicht ein „Etwas“, also das Nichts, denn sie bilden keine Substanz, sie sind kein „aliquid“, kein „Etwas“. Und zwischen dem Etwas und dem Nichts liegt kein Drittes in der Mitte. Es wäre, wie unser Autor mit Recht sagt, S. 251, ein unmög-

liches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Wenn aber der Autor eben diesen Satz, wie es thatsächlich geschieht, auf den Urstoff anwendet und behauptet, der Urstoff wäre ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, so müssen wir dagegen im Namen der Logik entschieden Einsprache erheben. Denn zwischen dem Nichts und der vollen Wesenheit, der Substanz „im vollen“ Sinne liegt eben die Teilsubstanz, der Wesensbestandteil in der Mitte. Dieser bildet ein sehr wohl „mögliches Mittleres“, vorausgesetzt natürlich, dafs die Logik noch ein Wort mitzureden hat.

Aus dieser Darlegung ergibt sich weiters, dafs es nicht richtig ist, wenn unser Autor behauptet, Aristoteles negiere vom Urstoff das Sein „in seinem vollen Umfange“; der Urstoff des substantiellen Werdens sei ihm ein „Nichtseiendes“ im vollen Umfange des Seinsbegriffes. Denn so lange „quid“ gleich bedeutend ist mit „Wesenheit“ und so lange wir anerkennen müssen, dafs nach der ausdrücklichen, oft und oft betonten Lehre des Aristoteles der Körper aus zwei Wesensbestandteilen zusammengesetzt ist, so lange haben wir kein Recht, zu behaupten, nach Aristoteles sei die Materie ein Nichtseiendes im vollen Umfange des Seinsbegriffes. Nur Mangel an Kenntnis der Gesetze der Logik kann eine derartige Behauptung veranlassen. Ebenso unrichtig ist die fernere Behauptung unseres Autors, „beides komme auf dasselbe hinaus, ob Aristoteles vom Urstoff das Substanzsein, oder das Substantialsein negiere“. Die „Forderung des philosophischen Denkens“ kann und wird sich mit dieser Gleichstellung niemals einverstanden erklären. So lange der Teil nicht das Ganze und das Ganze der Teil ist, mit andern Worten, so lange der Teil noch ein vom Ganzen objektiv unterschiedenes Princip bildet; so lange steht es uns nicht zu, Beweise in dieser Art zu führen. Hierüber hat auch die Mathematik ein kompetentes Urteil zu sprechen.



DE ORDINE CHARITATIS MUTUAE.

Expositio synthetica.

Auctore J. L. JANSEN C. SS. R.

1. Amor est quaedam actuosa convenientia voluntatis cum re. „Appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum . . . prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor." (S. Thom., S. th. I. II. qu. XXVII. art. II. c.)

2. Nomen autem „amoris" uti communiter inter homines adhibetur, potest significare aut ipsum actum voluntatis, ab ipsa voluntate elicitum, aut signa amoris seu actus a voluntate tantum imperatos, sive interiores (v. g. cogitationem de aliquo, orationem internam pro alio) sive exteriores (v. g. juvamen, eleemosynam, salutationem).

3. Aliquis dicitur amare magis minusve unum prae altero duplici sensu aut modo, qui modi in eodem actu amoris aut inter se convenientes, aut inter se oppositi occurrere possunt. Etenim

a) diceris aliquid prae altero appretiative magis amare, quatenus uni objecto ita voluntate adhaeres, ut si nequeas utrumque simul habere, alterum dimitteres; sed si utrumque simul possides, potest fieri ut unum appretiative magis amans, tamen alteri de facto majora signa amoris praebeas.

Hic amor appretiationis s. haec appretiatio est solus ipse actus elicitus amoris simpliciter, qui debetur bono ut tali. Nil refert, utrum actus merae complacentiae an desiderii sit; uterque est appretiativus amor.

b) diceris etiam aliquid prae altero intensive magis amare; ipsa autem vox intensionis indicat hic jam non agi de actu amandi ab ipsa voluntate elicito, s. simpliciter sumpto, quatenus simplic. bonum respicit, sed sumpto secundum quid, i. e. in aliquo ejus effectu, qui effectus est 1. adhaesio firmior, i. e. quae ex se magis contrariis resistere potest (nil refert, quid de facto futurum sit), s. gradus altior; 2. prosecutio per actus imperatos, sive internos sive externos. Itaque diceris unum prae altero tantum intensive magis amare, appretiative vero minus, prout ista adhaesio aut prosecutio erga unum major est quam erga alterum, ita tamen, ut si alterum cum isto compossibile non esset, istud dimitteres; appretiative autem et simul intensive magis unum prae altero amas, si non tantum in casu incompossibilitatis alterum dimitteres, sed etiam actualis firmitas

adhaesionis s. gradus, et consequenter prosecutio per actus imperatos major erga unum sit.

4. Amare essentialiter respicit bonum; sola ratio amandi bonum est. Aliquid autem bonum est in quantum cum anima convenit, s. aliquatenus ei simile est; ideo relate ad animam omne ens habere potest rationem boni, quia anima est et ens est.

5. Ratio igitur amandi alium hominem amore simpliciter sumpto s. ratio amoris appretiativi, est alterius hominis esse quoddam quatenus hoc mihi, quatenus appetenti seu inclinato, simile est; aliis verbis: Ratio amandi est consociatio in participatione boni cujusdam (uti quoad sensum habet s. Thom. II. II. qu. 26. art. IV. c.). Bonum autem, cujus aliquis particeps esse potest aut est illud, quo aliquis est simpliciter bonus, et haec est conjunctio cum Summo Bono per intellectum et voluntatem, quae est objectum rationis superioris; aut est bonum, cujus possessione aliquis fit bonus secundum quid, sive in aliquo ordine particulari, qui est objectum rationis inferioris; et hoc bonum est multiplex, juxta multiplicitatem rerum (v. g. artis, doctrinae, peritiae bellicae, divitiarum, cognationis etc.).

6. Ratio autem amoris non simpliciter dicti, seu alicujus intensionis amoris, quae effectibus interioribus aut exterioribus se prodit, non est ipsum bonum qua tale; secus enim non esset differentia inter intensionem s. gradum amoris ipsamque appretiationem s. complacentiam.[1]

Sed cum intensio sit modus (s. qualitas aut mensura) actionis ut talis (i. e. abstractione facta a formali ejus objecto), actio autem erga aliquem facienda aut omittenda mensuretur et reguletur relatione seu conjunctione, quae inter amantem et amatum est, quatenus ista relatio interpres naturalis est divinae Voluntatis s. Ordinationis, ideo ratio intensitatis, s. ejus mensura moralis est ipsa conjunctio. Atque pro diversitate et arctitudine s. propinquitate conjunctionis, intensio amoris respiciet diversas species actionum et omissionum (v. g. orationem — instructionem — eleemosynam — auxilium in periculo corporis) et si in una specie plura objecta concurrunt, secundum arctiorem nexum facienda est praelatio (sic, ad minus in corporalibus: parentes per se prae aliis consanguineis).

[1] „Omnis actus oportet quod proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.“ II. II. qu. XXVI. art. VII. c.



Hoc magis sic explicatur: Primaria unicuique rei haec statuta lex est, ut actionibus suis seipsam primo perficiat, et secundario tantum ea, quae aliquomodo secum connectuntur. Repugnat enim, ut aliquid sit magis propter aliud aequale quam propter se. Atque naturale est, ut id quod per conjunctionem fit quasi pars amantis, participet, pro gradu conjunctionis, illud ipsum quod amans sibi debet, i. e. conatum perficiendi, id quod cum intensione amoris synonymum est. Hoc etiam dicit S. Thomas: „Aliquid diligitur magis dupliciter: uno modo, quia habet rationem excellentioris boni, alio modo ratione majoris conjunctionis". (l. c. art. XII. c.) Et art. XI. c. dixerat (quo sane art[i] XII[i] verba explicantur): „Secundum rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor, quia diliguntur ratione principii et eminentioris cujusdam boni (= appretiative). Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor conjungitur viro ut una caro existens. . . . Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda." Et art. XIII. c.: „Intensio dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis." [1]

7. Hisce praemissis ponitur quaestio:

Uter mihi, ex regulis rectae rationis magis amandus est, ego an proximus?

Et si de duobus proximis agatur, uter magis?

8. Ut huic quaestioni respondeatur, prae oculis habendae sunt supradictae distinctiones ipsius amoris et rationum amandi. Appretiatio siquidem amoris tui in unaquaque sphaera boni in alio homine cogniti commensuranda erit gradui ipsius bonitatis perceptae; intensitas autem erit commensuranda diversitati graduum conjunctionis, qua alius homo, in singula conjunctionis sphaera, tecum constringitur.

9. Itaque: a) Si res in ordine universali consideremus, (ratione superiori), cujus principium s. ratio est Bonum simpliciter et absolute summum, appretiative debes magis, quam teipsum et quemcumque alium, amare illum, quem sanctiorem esse noveris, et inter plurimos sanctissimum, quisquis ille est. Quodsi nescias, quis sit sanctior, omnes aequaliter debes amare, te incluso (appretiative). Huc spectant verba S. Joannis a Cruce:

---

[1] Nota: Si dicit S. Th. subjectum diligens esse quasi normam intensitatis, non intendit dicere ipsum subjectum mere ut tale, sed subjectum quatenus initium s. principium conjunctionis, s. quatenus fundamentum relationis, quae relatio proprie, a Deo posita, divinae Voluntatis interpres naturalis est.



„Omnes homines aequaliter dilige; aequaliter omnium obliviscere, sive de proximis, sive de extraneis agatur. Si unum prae altero diligeres, errares vehementer.

Mensura charitatis tuae debet esse: amor Dei erga homines. Sed cum ille amore dignior sit, quem Deus magis diligit, tuto hoc discernere nequis, quia quis ceteros in amore Dei antecellat, cognoscere nequis." (Opera ed. gallica III. p. 302.)

Atque cum omnis homo semper vere sit subjectus ordini universali, hoc praeceptum absolute obligat, quicunque ordo particularis accedat.

b) Quodsi res ratione inferiori consideres, sive: si verseris in ordine particulari, cujus principium et mensura aliquod bonum particulare est et creatum, et quaeratur quis magis amandus appretiative sit v. g. inter artifices, inter belli duces, inter filios, fratres, iterum obvia responsio est: melior et optimus quisque in illo ordine.

Itaque, sanctissimum amabis super omnes simpliciter, etiam magis quam optimos belli duces, qui ipsi in arte militari multum praestant; optimum vero belli ducem amabis super omnes secundum quid. — Et cum, uti diximus, bonum particulare, quod principium ordinis particularis est, sit ratio et mensura amandi in illo ordine, ille magis in illo ordine appretiative amandus est, in quo illud bonum magis invenitur; v. g. quoad conjunctionem corporalem, per se magis amandus est pater quam mater, (S. Th. II. II. qu. 26. a. X.;) magis pater quam filius (ibid. a. IX.), magis parentes quam uxor (ibid. a. XI.);[1] militi, ut tali, magis dux amandus est quam sodalis; filii per se et ut tales aequaliter, et plus quam ceteri domestici. Dico: per se „ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre in quantum est pater, an sit plus diligendus matre in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiae, ut amicitia solvatur vel minuatur ... et ideo, ut Ambrosius dicit. ... Boni domestici sunt malis filiis praeponendi." (l. c. art. X. c.)

10. Quodsi quaeratur quomodo intensitas amoris moderanda sit inter te et proximum et proximos diversos, resumenda est distinctio in perfectionem, qua evadis bonus simpliciter, et perfectionem, qua evadis bonus secundum quid. Atque iterum prae oculis habendum, mensuram intensitatis esse relationem, qua aut ad te ipsum aut ad alia refereris, s. conjunctionem, quae tibi tecum aut cum aliis est, quae quidem relatio s. con-

[1] Intensive vero magis uxor quam parentes (ibid.). Conf. n. 10.

junctio divinae Voluntatis interpres est.[1] Prae oculis etiam habeatur, non adesse obligationem praelationis, ubi non est aliqua necessitas mea aut proximi, i. e. carentia boni debiti, quod ego ipsi (aut mihi) praestare possum. (Ideoque v. g. liber es, ut magis ores pro consanguineis aut pro confratribus spiritualibus, per se quidem; licet tamen et hic quaeri possit, quid magis conveniat; quod quidem ex regulis tradendis erit dirimendum.)

11. Ad priorem perfectionem (perfect. simpliciter), mihi adipiscendam obligor simpliciter, semper et absolute, vi relationis quam cum meo fine ultimo s. Summo Bono habeo. Itaque, si fiat comparatio inter me et proximum, debeo intensive me magis amare quam alium quemcumque, cum unusquisque sit secum ipso conjunctissimus. — Porro, repugnat, ut diximus, aliquid esse primario propter aliud aequale. Atque hoc significare puto istud Axioma: „Amor bene ordinatus incipit a semetipso". Etiam verba Legis: Diliges proximum sicut teipsum, huc referri debere mihi videntur. Sic S. Theresia dicebat: „Domine, aliis plures quam mihi favores dona (i. e. gratias gratis datas, puta visiones, extases etc.); sed ferre non potero, quod alii ardentius te diligant quam ego, aut ardentius gloriam tuam quaerant." Et S. Thomas: „Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est, quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam quod alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere quam proximum, et hujus signum est, quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato." (l. c. art. IV. c.) Et in resp. ad 1: „Dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens, sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere."

[1] Haec vox „conjunctionis" ponitur proprie pro „esse" ejusque extensionibus.



Sed si de parte tui agitur, ut parte, aliter loquendum est. Simpliciter enim „plus debemus diligere proximum quam corpus proprium", (l. c. art. V. c) aut manum vel pedem.

12. Sed relate ad perfectionem, qua evado bonus secundum quid, non mihi est obligatio eam mihi procurandi, nisi in quantum cum priori perfectione, vi circumstantiarum s. cursus humanae vitae, ligatur. Itaque in ordinibus particularibus, seu relate ad bona particularia licebit mihi alium intensius amare quam me; v. g. desiderare vel efficere ut alii sint doctiores, saniores, ditiores quam ego, imo vivant cum meae vitae dispendio, si honestum motivum, sive rationis inferioris sive superioris,[1] adsit. Sic licet militi aliquando se exponere morti pro belli duce, ut ipsum patriae servet, licet non necessarius omnino patriae sit; aut cuicumque homini (per se loquendo) propter vitam aeternam securius obtinendum, licet vitam dare pro alio. In hoc convenit, quod ait Dominus Noster: „Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam ponat quis pro amicis suis." — Sic S. Paulinus libertate se privavit pro filio viduae, atque exclamat: „Sibi habeant divitias suas divites, sibi regna sua reges; mihi divitiae et gloria et potestas Christus est"; atque unusquisque igitur de confratre quoad dona gratis data dicere potest: „Illum oportet crescere, me autem minui."

13. Haec dicta sunt de intensitate majori minorive amoris si comparatio fiat inter te et proximum. — Sed quid, si fiat inter duos proximos? — Responsio juxta supradicta quaeri debet. — Vidimus criterium aut mensuram ac normam intensitatis debere esse conjunctionem amantis cum amato, (honestam utique) conjunctionem dico, quae cum in Deo ultimam rationem sui habeat, divinae voluntatis interpres est. — Jamvero, sicut unumquodque ens eo quod proprium esse habet, sibimet proximum est seu maxime conjunctum, ita cum eo conjunguntur etiam ea, quae ipsius esse quasi profluvia sunt aut appendices, sive quasi ex ipsius esse resultant, (formaliter utique per relationes). Diximus autem, obligationem majoris minorisve intensitatis esse mensurandam ex propinquitate amati ad amatum, sive ex arctitudine conjunctionis. — Sed si conjunctio est norma intensitatis, intensitas autem respiciat actiones ab amore imperatas, actiones autem objecta diversa, i. e. aut corporalia, aut spiritualia et haec omnia iterum multimoda, quaeritur quo-

[1] Motivo sane superioris rationis nititur S. Alph. scribens ad confratres suos 8. Aug. 1754: „Paratus sum pro singulis vobis sanguinem et vitam dare; vestrum enim omnium, qui juniores estis, vita multum gloriae Dei dilatandae conferre potest."



modo in ista intensitatis diversitate actionum species eligendae sint. Responsio in promptu est: cum norma et mensura agendi sit relatio s. conjunctio, haec autem tota essentialiter a fundamento suo dependeat, quod aut corporale, aut spirituale etc. esse potest, — liquet species actionum obligatarum convenire debere cum isto conjunctionis s. relationis principio, ita ut vi relationis spiritualis debeas spiritualia signa amoris; vi relationis corporalis, corporalia adjumenta. — Alii autem homines possunt conjuncti esse cum nostra persona aut quatenus pertinent ad corpus nostrum, aut ad animam nostram, aut ad utrumque simul. Ad primos pertinent consanguinei et affines quatenus in amicorum numero non computantur, conjunctio enim cum illis per se mere in sanguinis corporisve communicatione consistit. — Ad hanc speciem reduci possunt relationes, quae oriuntur libera voluntate ad obtinenda bona temporalia; tales sunt consortia civium, commilitonum, sociorum mercaturae etc. — Ad secundam pertinent amici (in statu religioso speciatim confratres). — Ad tertiam maxime parentes et liberi et conjux et isti consanguinei affinesque, qui cum sanguinis communione etiam animi s. amicitiae communionem habent. — Hasce varias communiones expressas videmus, cum dicitur: „Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea. — Quamobrem relinquet homo patrem suum et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una.“ (Gen. II. 23.) Cui Salvator noster addit: „Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.“ Huc spectant etiam verba Judae de Joseph: „Frater enim et caro nostra est.“ (Gen. XXXVII. 27.) Et Laban ad Jacob: „Os meum es et caro mea.“ (Gen. XXIX. 14); et I. Reg. XVIII. 1: „Anima Jonathae conglutinata est animae David“ —; et istud S. Augustini: „Dimidium animae meae.“

14. Itaque, ubicunque occurrit aliquis nexus, quo aliquis homo fit tanquam appendix tui, tecum aliquod totum constituens, tibi etiam obligatio incumbit eum perficiendi quatenus positive imperfectus est, i. e. ipsi necessaria procurandi quatenus eis caret; et quidem in eo genere rerum, vi cujus ipse nexus consistit. Dicendum igitur, quod si complures proximi vi ejusdem nexus ad te referantur, ceteris paribus aequali intensitate sint amandi, ut v. g. filii, confratres; sed si in uno magis reperiatur iste nexus quam in altero, isti debetur major intensitas; sic v. g. magis intensive diligendi sunt confratres ejusdem provinciae aut monasterii quam alterius (per se saltem, et ceteris paribus). — Atque si nexus est carnalis, debes magis corporalia s. materialia signa amoris et adjumenta: Itaque

pauperi necessitatem majorem patienti, ceteris paribus magis succurrendum est quam minus indigenti. Et si de extrema necessitate vitae agatur „omnibus praeferendi sunt parentes“ ait S. Alphonsus, etiam prae uxore et filiis, cum erga illos accedat specialis nexus gratitudinis propter vitam receptam et educationem. „Sed in gravi necessitate“, idem S. Doctor pergit, primum succurrendum est conjugi, secundo filiis, tertio parentibus, sed patri prae matre, quarto fratribus et sororibus, quinto consanguineis, sexto domesticis.“ (Homo Apost. tr. IV. c. II. n. 15.)[1] — Spiritualia autem debes magis iis, quibuscum spiritualiter magis conjunctus es. Itaque in necessitate gravi sed pari, primo loco haec debes parentibus, ceteris paribus; postea filiis et uxori, tandem amicis (confratribus). „Est . . . ordo naturae, S. Thomas ait II. II. qu. 31. art. 3, ut unumquodque agens naturale prius et magis suam effundat actionem ad ea, quae sunt sibi magis propinqua . . . et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali. . . . Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimodo diversa beneficia dispensanda, nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.“ Ex responsis ad objecta in eodem art. haec excerpo: „Magis conjunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.“ (ad 1.) — Porro: „Bonum multorum commune divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spirituali vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanq. privatae personae, sed sicut totam rempublicam adjuvans: et ideo non est mirum, quod in hoc praefertur extraneus conjuncto secundum

[1] Si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior I. Tim. c. V. v. 8. Et Galat. c. V. v. 10: Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.



carnem." (ad 2.) Et objectioni „quod benefactoribus magis sit benefaciendum quam propinquis, quia debitum sit quod aliquis impendat beneficia ei, a quo accepit", respondet: debitum istud intelligi debere, quod sit strictae justitiae; „et quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis", (casibus quidem excipiendis exceptis); „aliud autem est debitum, quod computatur in bonis ejus qui debet et non ejus cui debetur; puta si debeatur . . . ex quodam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi, nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem est aestimatio habenda et conjunctionis et beneficii suscepti; quae similiter non potest communi regula determinari". (ad 3.) Et ad 4: „Dicendum, quod parentes sunt sicut superiores, et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes; et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum." (Hoc ultimum etiam dicit qu. 26. art. IX. ad 3.) Porro qu. XXXII. art. IX, quaestioni: „Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda" respondet primum cum S. Aug. affirmative; addit autem: „Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori, maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur."

15. Sic v. g. instructionem asceticam per se magis debeo confratri quam consanguineo; sustentationem temporalem, ceteris paribus, magis consanguineo quam confratri.[1] Sed si iste consanguineus curae meae spirituali se peculiariter commisisset, magis iterum ipsi instructionem asceticam deberem. Porro ceteris paribus magis consanguinei et adhuc magis parentum debeo vitae providere et vitam servare quam confratris; et etiam parentum aut filii magis quam superioris spiritualis (nisi v. g. hic Superior esset necessarius aut maxime utilis Ecclesiae aut reipublicae).

[1] Ita vidimus S. Alph. tempore quo congregatio sua indigentia laborabat, pinguem tamen haereditatem avunculi sui Cavalieri integram cessisse fratri suo Herculi, ut hujus rem familiarem in pristinum statum restitueret.

Et si confrater mihi antea vitam servasset, novaque igitur relatio (gratitudinis) erga ipsum in me oriretur, ego, casu quo alterutrum tantum a morte liberare possem, deberem per se confratrem praeferre consanguineo ordinario.[1]

16. Adverte porro hunc nexum, divinae Voluntatis interpretem, non tantum esse posse naturalem, sed etiam ex positiva lege oriri. Ita v. g. vi destinationis a fundatore suo sibi datae ordo religiosus missionariorum in intensitate (non utique in appretiatione) suae charitatis praeferre debet peccatores convertendos; ad hoc enim missus est; licet in se perfectius sit curam impendere animabus perfectis adhuc magis perficiendis, ut Salmanticenses aiunt.

17. Haec omnia iterum illustrantur Angelici verbis. Quaest. XXVI. art. VI. docet unum proximum magis diligendum esse quam alium; atque ipsum hic loqui de intensitate amoris patet ex resp. ad 1., ubi concedit aequalem debere esse amorem ex parte objecti; sed „alio modo, ait, dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis et sic non oportet omnes aequaliter diligere.“ Itaque in corp. articuli, postquam irrationabiles de hac re opiniones amovit, ait: „Etiam secundum affectum [= intensitatem affectus] oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens [= quatenus hic (diligens) in se continet fundamentum relationis, vi cujus ad alium refertur s. cum alio conjungitur in ordine spirituali, aut corporali aut sociali] necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus [= intensitas]. Sicut enim supra dictum est (art. I.) in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.“ — Hic S. Thomas tantum loquitur de intensitate interni affectus majore minoreve. De hoc etiam loquitur art. VII. c. „Dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.“ [=objectum est mensura appretiationis; ipse diligens, in quantum conjunctionis initium, est mensura intensitatis.][2] . . . Intensio dilectionis est atten-

[1] Art. XII. qu. 26 S. Thomas dicit „quod magis sit amandus beneficiatus quam benefactor“, — omnino juxta ea, quae diximus. Ceteris paribus utique; etenim: „nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scil. Deum et parentes, praeferimus his, quibus aliqua minora beneficia impendimus“. Art. cit. ad 3.

[2] Illud S. Thomae: „ut ei, qui est Deo propinquior majus bonum



denda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit; et secundum hoc illos, qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit (= vi nexus, in quo debitum amandi fundatur), quam meliores ad majus bonum.“ Ulterius autem addit: „Ad eos qui non sunt nobis conjuncti [intellige: non specialiter conjuncti] non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos vero, qui sunt nobis conjuncti [= intellige: tanq. frater, aut pater, aut affinis, aut concivis, aut commilito] habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos.“ Haec verba notentur, antequam audiamus S. Thomam resolventem quaest. circa intensitatem amoris, quatenus se actibus exterioribus monstrat. Hanc quaestionem spectat quaestionis citatae art. VII. S. Thomae, qui inscribitur: „Utrum sit magis diligendus ille, qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.“ Quaestionem et responsionem intensitatem spectare ex eo patet quod nituntur conjunctione; hic autem iterum repetit: „Intensio dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem.“ (art. VIII. c.) Sed statim addit: „Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut sc. unusquisque diligatur magis in eo, quod pertinet ad illam conjunctionem, secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est, quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communicatione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit in 9. Ethic. cap. 2. quod singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur; ad nuptias enim vocant cognatos. . . .“ Postea S. Thomas respondet objectionibus; primum quoad amicos et respondet plene juxta ea, quae supra exposuimus: „Dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur, in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum, ut sc. magis cum iis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum . . . praevalet in his, quae ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provi-

ex charitate velimus“ (l. c.) significare puto: „magis in eo complacentiam habeamus“; — quod ex sequent. patet.

sione necessariorum." In art. IX. postquam dixit hominem debere magis amare parentes quam filios, iterum addit: „Filiis autem magis debetur cura provisionis" (ad 1), et „in articulo necessitatis filius obligatus [est] ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat". (ad 3.) — Altera autem objectio in art. VIII. erant verba S. Ambrosii, omnino similia his, quae S. Alphonsus ad Congregatos suos scripsit: „Scitote, vos singulos post Deum unicum affectionis meae objectum esse" (Litt. circ. 8. Aug. 1754) et in eadem epistola: „Deus scit, quam singuli mihi cariores sitis quam frater meus et mater mea" et in Circ. 4. Nov. 1775: „majoris vos facio, quam omnes parentes meos." Respondet S. Thomas: „Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quae pertinent ad communicationem gratiae, sc. de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus . . . quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis." (ad 2.) In hunc sensum S. Alph. l. c. pergit: „Certi estote, me cuncta relinquere, cum de consolando confratre et filio meo agitur. Magis mihi cordi est unum ex filiis meis adjuvare, quam quodcunque aliud bonum perficere; hoc quidem paternum a me juvamen tunc Deus magis requirit, quam quodlibet aliud, cum patris erga vos officium geram."

18. In coelo manebit ordo charitatis; et quidem quoad appretiationem, sive, ut S. Th. ait „secundum differentiam boni quam quis alii exoptat"[1] „plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos." (art. XIII, c.) Sed „secundum intensionem dilectionis" . . . „aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem, quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis. . . . Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem, secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum; unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum. . . . Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis quam alieno, ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum. . . . Continget tamen in patria, quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diligat; non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus his

[1] Illud exoptat intelligit: quatenus est dandum a Deo remuneratore; uti notavimus p. 342. nota 2; itaque est actus complacentiae.

rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis, quae sumitur ex propinquitate ad Deum." (ibid. art. XIII. c.) Beati semper aut quasi semper res ratione superiore considerant; et intensitas amoris pari passu appretiationem sequitur: quod sane summi ordinis imago est.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die geistige Bewegung im Anschlufs an die Thomas-Encyklika Leos XIII. v. 4. August 1879. Von Dr. P. ***Th. M. Wehofer,*** O. Praed., Professor am Collegium Divi Thomae de Urbe in Rom. Wien 1897, Selbstverlag der Leo-Gesellschaft. 8⁰. S. 26.

Leo XIII. und der hl. Thomas von Aquin. Von P. Mag. ***J. V. de Groot,*** O. Praed., Professor der thomistischen Philosophie an der Universität Amsterdam. Autorisierte Übersetzung von Dr. B. J. Fufs. Regensburg 1897, Nationale Verlagsanstalt. 8⁰. S. 67.

Beide Schriftchen behandeln die thomistische Bewegung. Das erste ist eine Abhandlung aus dem Jahrbuch der sehr rührigen Leo-Gesellschaft und Abdruck eines vor Mitgliedern dieser Gesellschaft gehaltenen Vortrags. Die Einleitung verbreitet sich kurz über Ziel und Beweggründe des päpstlichen Rundschreibens, sowie über die praktische Durchführung der dargelegten Ideen. Die Ausführung selbst handelt von den schönen Erfolgen, von der Wirkung der päpstlichen Mahnungen. Wir können sie füglich einen kleinen geschichtlichen Beitrag zur thomistischen Philosophie nennen. Vorbereitet war die thomistische Bewegung durch Männer wie Sanseverino, P. Liberatore S. J., P. Zigliara O. Praed. in Italien; Balmes, P. Gonzalez O. Praed. in Spanien; P. Lacordaire O. Praed. in Frankreich; Plafsmann, von Schäzler, Stöckl in Deutschland u. a. Aber mit dem päpstlichen Rundschreiben nahm diese Bewegung einen mächtigen Aufschwung. Echt thomistische Werke mehrten sich. Thomistische Zeitschriften wurden gegründet; so der Divus Thomas, die Revue Thomiste, die Revue Neoscolastique, unser Jahrbuch u. a. Besonders werden rühmend hervorgehoben das Collegium D. Thomae de Urbe (die sogen. Minerva) in Rom, die katholische Universität Freiburg (Schweiz), die katholische Universität Löwen, die deutsche Hochburg des Thomismus in Eichstädt mit dem verdienten Dreiblatt Morgott-Schneid-Stöckl an der Spitze, die Thomistenschule zu Graz (Steiermark) im dortigen Dominikanerkloster. Vielerorts erstanden Thomasakademieen, leider finden wir die rührige Luzerner (Schweiz) nicht erwähnt. Eingehender ist die verdiente Thätigkeit der Kardinäle Gonzalez und Zigliara dargestellt. Ehrend wird auch der Philosophia Lacensis und des Cursus philosophicus der deutschen Jesuiten gedacht. Selbst bei Nicht-Katholiken fand die thomistische Philosophie Anklang. So wurde P. de Groot O. Praed. angestellt, auf einstimmigen Vorschlag

der katholischen holländischen Bischöfe, als Professor der thomistischen Philosophie an der Universität Amsterdam. Zigliaras Summa philosophica wurde zum Lehrbuch und zur Grundlage für die Prüfungen aus der Philosophie an der kgl. Universität Dublin, Irland, bestimmt. Zur deutschen Bearbeitung der mehrbändigen Geschichte der Philosophie, welche als bestes Werk Gonzalez' gilt, möchten wir P. Wehofer selbst einladen. Es dürfte wohl nicht so schwer fallen, den einen oder andern Mitbruder (etwa P. Benedikt Reichert, Herausgeber von Gerard de Frachet „Vitas Fratrum O. Praed.“, siehe dieses Jahrbuch XI. Bd. S. 17 ff.) zu gewinnen. Doch genug über das kleine, aber höchst interessante Schriftchen!

Im Unterschied von der genannten philosophiegeschichtlichen Abhandlung, d. i. von der mehr äufseren Seite der thomistischen Bewegung behandelt das zweite Schriftchen deren innern, sachlichen Wert. Es wird der wahre Sinn und die grofse Bedeutung der thomistischen Bewegung erklärt. Die Haupteinwürfe der Gegner werden näher beleuchtet und widerlegt. Zu dem Ende werden ausführlicher dargestellt: I. Das Streben Leos XIII. — II. Die Autorität des hl. Thomas von Aquin. — III. Der hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken. — IV. Der hl. Thomas und die christliche Gesellschaft. — Leo XIII ist kein Feind des Lichtes; kein Herrschsüchtiger, welcher nach der Weltherrschaft strebt; kein Blinder, welcher das wahre Interesse der Kirche und das Streben unserer Zeit nicht begreift. Echte Humanität, wahre christliche Menschenliebe drängte Leo zur Encyklika „Aeterni Patris“. Er hat ein gar offenes Auge für die Gebrechen der Zeit, für die Widerwärtigkeiten, welche uns drücken und noch bevorstehen. Als deren fruchtbare Ursache erkennt der Wächter des Vatikans die, in alle Kreise der Gesellschaft eingedrungenen, verkehrten Begriffe über göttliche und menschliche Dinge. Zum Schutze und zur Ehre des katholischen Glaubens, zur Wohlfahrt der Gesellschaft, zur Blüte aller Künste und Wissenschaften will der grofse Papst eine Neugestaltung und Wiederbelebung der Philosophie durch die goldene Weisheit des Aquinaten. St. Thomas ist keine Gefahr für Bildung und Christentum. Die thomistische Philosophie ist vielmehr sehr geeignet, die Fundamente der Ordnung und Gerechtigkeit dauerhaft zu befestigen, jene Fundamente, auf welchen die Ruhe des Staates, das Heil der Völker und die wahre Bildung ruht. Des Aquinaten Lehre ist nicht heidnisch. In seinen Beweisen bringt er so viele Aussprüche des Aristoteles aus zwei Gründen: teils wegen seiner Zeitgenossen, welche unter mohammedanischem Einflufs so oft die Lehre des Stagiriten gegen das Christentum mifsbrauchten; vor allem aber, um die schöne Harmonie zwischen Glaube und Vernunft deutlich zu zeigen; hat doch gerade Aristoteles die philosophische Wahrheit meist scharf und genau ausgedrückt. Der erhabene, echt katholische Grundsatz: „die Gnade erhebt die Natur; der Glaube verwüstet nicht, sondern erhebt die Vernunft“, ward von keinem tiefer begriffen, von keinem kühner und sicherer angewandt, als vom genialen Meister des Mittelalters. Darum strahlt sein Licht so weit in die neueren Zeiten hinein. Seine Lehre beruht auf den klarsten und verständlichsten, auf den umfassendsten Principien und entspricht eben darum den Forderungen nicht eines Zeitabschnittes, sondern aller Zeiten. Seine Weisheit entdeckt und zerstört die unter dem falschen Glanze des Neuen, des Selbständigen oder der fortgeschrittenen Naturwissenschaft verborgenen Irrtümer des modernen Denkens. Des Aquinaten Lehre ist wahre Lebensweisheit. Eins ist seine Lehre mit seinem Leben. Der engelgleiche Lehrer zeigt durch Wort und That, dafs Christi Lehre

und Leben das Heil des Einzelnen und der ganzen menschlichen Gesellschaft ist. St. Thomas' makelloses Leben entspricht seinem leuchtenden Verstande. Verstand und Herz, Glaube und Liebe sind in ihm aufs innigste vereint. Ein erhabenes Endziel beseelt Leo XIII, wenn er die edle Weisheit und die grofsen Tugenden des Aquinaten verherrlicht: er sucht die irrende und sittlich verarmte Welt für die göttliche Weisheit und die göttliche Liebe wiederzugewinnen. Möge dieses hohe Streben in recht vielen erreicht werden! Möge die Menschheit mit stets festerem Vertrauen zu dem aufsehen, welcher das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende ist. Diesem edlen und wahrhaft zeitgemäfsen Wunsche schliefsen wir uns völlig an und wünschen dazu dem trefflichen Schriftchen weiteste Verbreitung.

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

***Lic. Dr. Fried. Kirchner*: Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart.** Leipzig, Weber 1896.

Der Verfasser versucht die Geschichte der Philosophie in drei grofsen Zeitabschnitten (Altertum: Naturalismus, von Thales bis Cicero; Mittelalter: Theologie, von Philon bis Melanchthon; Neuzeit: Universalismus) kurz und übersichtlich darzustellen. Er beginnt mit der Geschichte der hellenischen Philosophie, denn „von Philosophieren kann erst bei den Hellenen die Rede sein" (S. 12). Die Berufung auf Zeller ist hier verfehlt, da dieser ausdrücklich auch den Indern und Chinesen eine eigene Philosophie zugestehen mufs, „die sich von den theologischen Vorstellungen dieser Völker weit genug entfernt". (Vgl. Zeller, Grundrifs der Gesch. der griech. Phil. 4. Aufl. Leipzig 1893, S. 5.) Wenn der Verf. daher eine wahre „philosophische Gesch. d. Philosophie" schreiben wollte, „die mit historischer Treue nach den vorhandenen Denkmalen (d. h. Schriften) ein Bild der verschiedenen Systeme entwirft, sich durch Nachdenken und Nachphilosophieren in den Gedankenzusammenhang zu versetzen sucht und so das wahrhaft Bleibende, d. h. Philosophische aus ihnen heraus zu schälen versucht" (S. 10), so hätte er auch in den „Denkmalen" der Orientalen noch das „wahrhaft Bleibende" finden können; eher, als zwischen und in den Utopieen und Unsinnigkeiten des „Philosophen fin de siècle" Netzsche, den der Verfasser doch zu verstehen glaubt. — „Nachdenken" zeigt der Verfasser in der Wiedergabe des alten Satzes, dafs „die Theologie sich immer und überall der Wissenschaft entgegenstemmt" (S. 13). Daher waren die Juden ohne philosophische Anlage (ebd.); Baruch Despinoza aber wurde erst, nachdem er aus der Synagoge ausgestofsen worden und das Versprechen verweigert hatte, die herrschende Religion (in Heidelberg) nicht anzutasten, der grofse Heroe, „dessen einzige Liebe Gott, dessen Leben makellos war", dessen System „die tiefsten Geister als grofsartige Wahrheit gepriesen haben — Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling" (S. 285). Über Aristoteles erhalten wir zwei Urteile: S. 96 und S. 121 f. Im ersteren wird er ungeheuer gelobt als derjenige, der alle Wissenschaften gehoben habe; im letzteren heifst es am Schlufs: „Bei Aristoteles ist weder die Spekulation ursprünglich noch selbst die Empirie folgerichtig." Seine „goldene Mittelstrafse" hat ihn zu allem andern als zu einem einheitlichen, kühnen System geführt!" Beide Urteile widersprechen sich, was nicht zu verwundern ist, wenn der Verfasser von sich selbst zugesteht, dafs er mit Begriffen, „wie substantielle Formen (!), Entelechie, thätiger und leidender Verstand

u. v. a.“ nichts anzufangen wisse (S. 121). Verstanden hat der Verfasser weder Aristoteles noch Thomas von Aquin. Letzterer ist ihm „weder ein selbständiger noch ein genialer Denker“ (S. 239), der „Thomismus“ ist nichts anderes als die „strenge Sonderung zwischen Rationellem und Offenbartem in der Theologie“, die Thomas zuerst durchgeführt hat und die „in der katholischen und evangelischen Kirche die Herrschaft erlangt hat“! (S. 240). Thomas soll weiter den unsinnigen Satz gelehrt haben, „dafs zu den Engeln auch (nach Aristoteles) die Gestirne gehören“ (ebd.); total mifsverstanden ist die Lehre des Aquinaten über die Begriffe von Materie und menschlicher Seele (S. 241), ebenso die Lehre von dem Wirken des Verstandes (ebd.) und anderes mehr. — Dafs Duns Scotus der gröfste Scholastiker sein soll, ist neu; noch wunderbarer jedoch ist, dafs er diesen Ehrennamen verdient, weil „an ihm alle Vorzüge und Mängel dieser Richtung am schärfsten hervortreten“ (S. 242)! Die ganze Darstellung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte ist durchtränkt von einer tiefen Abneigung gegen alles Kirchliche, und, man kann hinzusetzen, gegen alles Christliche, eine Abneigung, die sich auch in der Darstellung des Altertums und der Neuzeit breit macht. Mag daher der Verfasser auch von sich selbst (S. 425) programmatisch sagen, dafs er „versucht, Glauben und Wissen, Vernunft und Erfahrung, Idealismus und Realismus zu versöhnen“, — er ist am allerwenigsten im stande dazu, da er einfach auf dem Boden des krassen Rationalismus steht.

Breslau. Franz v. Tessen-Węsierski.

Dr. Albert Stöckl; eine Lebensskizze von einem seiner Schüler. Mainz, Kirchheim.

Es ist ein begeisterter Schüler Stöckls, der hier das Leben und wissenschaftliche Wirken seines Lehrers beschreibt. Die Begeisterung hat zudem einen in jeder Beziehung würdigen Gegenstand. Stöckl wird für die philosophisch-theologische Wissenschaft immer von grofser Bedeutung bleiben. Der Verfaser dieser Lebensskizze hat der Wissenschaft einen Dienst geleistet, dafs er in spannender Darstellung, der auch das Erheiternde nicht fehlt, seinem Lehrer ein so schönes Denkmal setzte. Es ist durchaus richtig und pafst noch heute für gewisse Gelehrtenkreise, dafs „kathol. Denker den Grundgedanken der neuesten Philosophie, wonach ein jeder selbst ein philosophisches System brauen mufs, wenn er als Philosoph gelten will, aufgegriffen und so den Zusammenhang mit den geistigen Errungenschaften der Vorzeit verloren haben. Ihre Systeme waren Kapellen in Heidentempeln“. Leo XIII. anerkennt in seinem Rundschreiben (Aeterni Patris) die Ergebnisse des modernen Forschens, soweit Einzelnes in Betracht kommt, und will, dafs die katholischen Gelehrten diese Einzelergebnisse an die allgemeinen Grundprincipien des hl. Thomas anschliefsen. Jene katholischen Gelehrtenkreise aber machen es gerade umgekehrt. Sie legen die Principien der Gegner zu Grunde und wollen darauf die einzelnen katholischen Lehrpunkte wissenschaftlich aufbauen. Gelangen sie dann zu Widersprüchen, so schreien sie über die „Inferiorität der katholischen Wissenschaft, die den geänderten Zeiten gemäfs ihre Theoreme ändern müfste“; sie verlangen Anpassung an die „feststehenden Principien“ moderner Weisheit, anstatt dafs sie ihre kleine Vernunft den grofsen Vätern des katholischen Wissens anpafsten, und wie David gegen Goliath, mit den „gewohnten Waffen“, mit denen der katholischen Tradition nämlich kämpften und so des Sieges sicher wären. —

Wir haben noch persönlich eine sehr angenehme Erinnerung an Stöckl. Er war der erste, der in seiner „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter“ unserer „Areopagitika“ mit Anerkennung gedachte und ganze Seiten aus dieser Ehrenrettung des ersten der Väter anführte. Sein Werk war schon zu weit fortgeschritten, als er die „Areopagitika“ kennen lernte. Er konnte letztere nur bei Gelegenheit des 5. oder 6. Jahrhunderts erwähnen, anstatt im ersten. Damals hat die eine Kritik „sich unwillig gewundert, dafs ein Deutscher auch für die Echtheit der areopagitischen Schriften eintrete“ und eine andre hatte nur ein „risum teneatis“. Heute erkennen sogar die Feinde des Areopagiten die äufseren Gründe für die Echtheit an und stützen sich nur auf die inneren, d. h. auf ihre subjektive Phantasie, dafs die Theologie im apostolischen Jahrhunderte der Bathybiusschleim mit Rücksicht auf die des 19. Jahrhunderts war, anstatt dafs die erstere in Wahrheit und nach den ausdrücklichen Worten des Apostels als die unerschöpfliche Quelle theologischer Weisheit dasteht. Vor kurzer Zeit empfingen wir ein Exemplar der eben herausgekommenen englischen Übersetzung der areopagitischen Schriften: The Works of Dionysius the Areopagite, now first translated into English from the Original Greek by the Rev. John Parker. S. XIII wird der archivalische Nachweis geführt, dafs die areopagitischen Schriften als solche in Alexandrien bekannt und geschätzt waren einige Jahre nach dem Tode des Pantänus. Der Fortschritt ist schon grofs, der Sieg wird nicht ausbleiben und ebenso wenig der Sieg der reinen Principien des hl. Thomas, für die Stöckl gekämpft hat.

Humanus: **African Spir,** ein Philosoph der Neuzeit. Leipzig, Findel.

A. Spir: **Denken und Wirklichkeit,** Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. I. Band: Die Norm des Denkens. II. Band: Die Welt der Erfahrung. Moralität und Religion, Recht und Unrecht. Philosophische Essays. Stuttgart, Paul Neff.

„Man darf nicht annehmen, der Dualismus des Physischen und Moralischen werde in dem Menschen ganz verschwinden und dieser zu einem reinen Vernunftwesen werden. Der Mensch wird stets eine Doppelnatur haben, aber seine moralische Natur wird einst, wenn nämlich die Norm herrschen wird, nicht, wie jetzt, durch die physische verdunkelt und entstellt sein. In Zukunft wird sie mit offenen Augen vorwärts schreiten und eine Höhe erreichen, gegen welche ihr heutiger Zustand blofse Kindheit des Geistes ist.“ Es ist immer mifslich, wenn man die Berechtigung zu einem neuen philosophischen System in der Zukunft sucht, in der Hoffnung nämlich, dafs die Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, die aus den angenommenen Grundsätzen sich ergeben, in der Zukunft, wenn alles wird vollendet sein, ihre Lösung finden werden. Noch mifslicher aber wird die Sachlage, wenn diesem „steten Fortschritt der Menschheit und der Natur“ die ganze bisherige Erfahrung widerspricht. Danach folgen in den Künsten und Wissenschaften, sowie im Leben der Völker auf eine kurze Zeit des Aufschwunges, der einem Genie gedankt ist, immer lange Zeiten des Verfalles, anstatt weiterer, unbegrenzter Fortschritte. Das System A. Spirs bietet zudem nicht den mindesten inneren Anhalt, dafs dasselbe, wenn allgemein anerkannt,

solch steten Fortschritt des Physischen und Moralischen im Menschen herbeiführen dürfte.

Spir war in Rufsland geboren, wie uns in dem ersten, hier angezeigten Büchlein gesagt wird, studierte aber in Deutschland und siedelte später ganz nach Stuttgart über. In Stuttgart und Genf, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte, schrieb er das von ihm erfundene philosophische System nieder; 52 Jahre alt, starb er nach langer Krankheit 1890 in Genf. Er meint, vor ihm habe keine Philosophie bestanden, Descartes habe nur einen Anfang gemacht, ihm aber, dem Verfasser, sei es vorbehalten gewesen, die Philosophie für alle Zeiten zum Abschlusse zu bringen; allerdings hätten seine Zeitgenossen kein Verständnis für ihn gezeigt, die Nachwelt aber würde dies nachholen. Diese Behauptungen klingen etwas anspruchsvoll; doch entspringen sie mehr aus dem Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, die er für sich zu haben meint, als aus hochmütigem Gelehrtenstolz. Die Bescheidenheit, die ihn als Menschen auszeichnete, läfst sich auch in seinen Schriften nicht verkennen. Die Sprache ist schlicht und einfach, vor phantastischer, phrasenhafter Geltendmachung seiner Ansichten hütet er sich. Er findet zwar an allen Philosophen seit Descartes etwas auszusetzen, doch ist seine Polemik immer mafsvoll. Das Schlimmste ist, dafs Spir wohl entschieden seine Meinung ausspricht, aber auf einen eigentlichen Beweis verzichtet. Mit Mill läfst er z. B. die äufsere Welt nur in unsern subjektiven Empfindungen bestehen; aber er tadelt an ihm, dafs für ihn die Welt überhaupt nicht existiert. Spir behauptet den objektiven Bestand der äufseren Welt, weil derselbe vorausgesetzt werden müfste. Einen andern Beweis gibt es nicht. Er nennt solche Voraussetzung Glaube. Dieser letztere hat noch zum Gegenstande die ersten Grundsätze, wie das Widerspruchsprincip, und die Überzeugung, dafs das, „was ich wahrnehme, auch wirklich existiert". Unter der Norm des Denkens versteht er 2 Sätze: „1. Wir tragen in unserm Denken eine Norm, mit welcher die Beschaffenheit sämtlicher Objekte der Erfahrung nicht übereinstimmt". 2. „Diese sämtlichen Objekte sind von Natur aus derart organisiert, dafs sie dieser Norm scheinbar entsprechen." Spir hat sich offenbar das philosophische Terrain zu eben gedacht. Bei all seinem guten und aufrichtigen Willen fehlt ihm sowohl die Schulung des Geistes, sowie ausreichende Kenntnis der einschlägigen Fragen und der damit zusammenhängenden Litteratur, um kraft seines Systems die Menschheit zu ewig glücklichem Frieden und die Philosophie zur letzten Vollendung zu geleiten. Anstatt auf die philosophische Fortsetzung den Schlufsstein zu setzen, würde sein System den Grabstein derselben bedeuten.

Dr. Gustav Glogau: Die Vorstudien und die Anfänge der Philosophie. Eine historische Skizze, herausgegeben von ***Dr. Hermann Siebeck.***

Die Skizze reicht von den ältesten Zeiten an bis Sokrates. In der „Weisheit des Orients" werden die Weltanschauung der vorgeschichtlichen Völker, das Kulturleben und der Göttermythos bei den Babyloniern, Ägyptern, Chinesen, Iraniern, Indern behandelt. Im 2. Abschnitte folgt die griechische Philosophie von Homer und Hesiod an. Es ist ein Vorzug der neueren Geschichten der Philosophie, dafs sie nicht mehr mit Thales, also mit dem beginnen, was wir im eigentlichen Sinne Philosophie nennen, sondern die Theologie mit hineinziehen. Hoffentlich bricht sich

auch in der Behandlungsweise der christlichen Philosophie die Anschauung immer mehr Bahn, dafs man Irrtümern und schiefen Beurteilungen Thür und Thor öffnet, wenn man die eigentliche Philosophie als ein ganz selbständiges Ganze betrachtet und daneben die Theologie stellt, welche sich auf die übernatürlichen, geoffenbarten Principien stützt. Beide, Philosophie und Theologie, müssen sich gegenseitig durchdringen, wie es in den glänzenden Zeiten der christlichen Wissenschaft, zur Zeit der grofsen Väter und Scholastiker, der Fall war. Die übernatürlichen Glaubensartikel müssen als Samenkörner angesehen werden, unter deren befruchtender Kraft der Boden der natürlichen Vernunft die herrlichsten Früchte zeitigt. Die oben angezeigte Schrift zeichnet sich durch populäre Darstellung und mafsvollen Inhalt aus.

Felix Krüger: **Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?** Eine Erwiderung. München, Theod. Ackermann.

Die Abhandlung ist eine Antwort auf L. Güttlers Schrift: „Psychologie und Philosophie, ein Wort zur Verständigung.“ Wir können zwischen beiden Schriften keinen durchgreifenden Gegensatz entdecken. Beide nehmen Seele irrtümlich für das unbestimmte Gefühl im Menschen; sie wollen durch einzelne Beobachtungen, auf empirischem Wege, den Inhalt dieses Gefühls bestimmen und damit die Natur der Seele. Es ist dies der in weitem Umfange herrschende Irrtum: Man verwechselt die Seele mit ihren Kräften und diese mit ihren Äufserungen; man meint, wenn letztere, die sich immer irgendwie vermittelst des Körpers und der Sinne vollziehen, gemessen seien, so liege auch die Seele mit ihrer Natur offen vor. Die Seele ist die Form des Körpers, forma corporis, sie ist, im Menschen selbst, die Quelle und Richtschnur des Seins. Das Sein des Menschen ist die formale Wirkung der Seele, trägt also wohl alle Äufserungen der menschlichen Kräfte sowie diese Kräfte selbst; wird aber durch keine einzelne Äufserung und auch nicht durch alle zusammen erschöpft. Alle experimentalen Methoden haben demnach nur relativen Wert. Sie können zur Erkenntnis von Eigenschaften der Seelenkräfte führen; aber nie zum Begreifen der Natur der Seele und ihrer Kräfte. Dazu bedarf es erprobter Grundsätze.

F. Gimler: **Der Festpunkt des Denkens.** Lissa, Friedrich Ebbecke.

Dr. R. Wrzecionko: **Das Wesen des Denkens.** Wien und Leipzig, Braumüller.

R. v. Wichert: **Natur und Geist,** Vortrag. Leipzig, Pfeffer.

Emil Stein: **Philosophische Studien.** Leipzig, Friedrich.

Dr. Ed. Löwenthal: **Der letzte Grund der Dinge.** Berlin, Hennemann.

Diese kurzen Abhandlungen befassen sich insgesamt ungefähr mit demselben Gegenstande. In der ersten finden wir weder einen festen Punkt noch gereiftes Denken. Alle Dinge sollen in einem Gesamtleben sein, dieses soll zwar die Dinge wahrnehmen, aber nicht sich selbst, wie überhaupt kein Bewufstsein sich selbst auffasse. „Beweise“ werden allerdings

in Fülle dargeboten; aber es sind bloſse Behauptungen. Stände das Wort „Beweis“ nicht über dem betreffenden Satze, so würde niemand daran denken, dies sei ein Beweis. — Der Verfasser der 2. Schrift sagt im Nachwort: „Unbefriedigt wird die den vorangegangenen Zeilen eingeflochtene Weltanschauung manchen lassen.“ Nicht nur das, der Verfasser darf das Unbefriedigende ruhig weiter ausdehnen. Auch das „Wesen des Denkens“, wie er es nimmt, befriedigt nicht. Das Denken besteht nach ihm darin, „daſs das Ganze seinem Teil identisch gesetzt wird. Nur auf diese Weise wird es erkannt. So ist das Denken, wenn man es in sich auffaſst, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist aber vom Standpunkte der Wirklichkeit aufzufassen. Das Denken ist vernünftig, weil es wirklich ist.“ Wenn nun das Denken Widerspruch ist, was soll dann das All sein, von dem der Verfasser sagt: „Der Philosoph muſs das Wesen des Alls erkennen, weil er das Wesen des Alls durchlebt, sich in das Universum hineinfühlt. Was ihm an Fülle der Einzelerfahrung abgeht, das ersetzt er durch Weite der Erfahrung. Der wahre Philosoph und der wahre Musiker können sich nicht widersprechen.“ Also alles ist Widerspruch; selbst der Widerspruch ist kein Widerspruch. Wir möchten keinem Musiker raten, solche Disharmonieen dem Publikum vorzutragen. Das Schriftchen trägt auf dem Titelblatte die Worte: „Beiträge zu einer Grundlegung der Logik“! — Wichert will die inneren Widersprüche, mit denen fast alle Theorieen über die Weltstellung des Menschen behaftet sind, vorzugsweise der unklaren Begriffs- und Grenzbestimmung von Natur und Geist zur Last legen. Jedenfalls hat er damit vollauf recht. Er verwirft mit schlagenden Gründen und in klarer Darstellungsweise den einseitigen Materialismus und Spiritualismus, weist die Unvernünftigkeit des Pantheismus nach und erklärt sich für einen maſsvollen Dualismus, der eine Schöpfung voraussetzt. Hätte er anstatt „Natur“ und Geist Stoff und Geist gesagt, so würde sein anziehender Vortrag noch deutlicher geworden sein. Er bestimmt zwar selbst eigens, daſs er unter „Natur“ alles versteht, was nicht Geist ist; aber in der allgemeinen Sprachweise hat dieser Ausdruck nur bedingungsweise solche Bedeutung. Ohne Zusatz gebraucht, bezeichnet er nichts andres wie Wesenheit, und danach haben die Geister auch eine Natur. — Die „philosophischen Studien“ aus dem Nachlasse Emil Steins sind aus Skizzen und Aphorismen zusammengesetzt. Als den Mittelpunkt derselben kann man wohl die erste Abhandlung bezeichnen, die das Denken zum Gegenstand hat. St. nennt „das Denken des Denkens“ den Komplex jener Fragen, die über das bloſse Auffassen hinausgehen; unter dem „Denken der Körperwelt“ versteht er die Vorstellungen, welche von dem Sichtbaren erweckt werden. Es ist hier also kein anderer Unterschied, wie zwischen Auffassung und Reflexion. Auch wenn er sagt, die Gesetze der Körperwelt deckten sich nicht mit den Gesetzen der auſsen existierenden Dinge, so besteht da die Eigenheit der Anschauungsweise Steins nur in den Worten. Er meint, drauſsen folge aus der Ursache die Wirkung, innen im Denken werde auch umgekehrt von der Wirkung auf die Ursache geschlossen. Das Schriftchen ist sowohl wegen der gesunden Gedanken, die es enthält, als auch wegen der Klarheit in der Ausdrucksweise empfehlenswert. Nur muſs man mit Rücksicht auf letztere die oben erwähnten Beispiele beachten und hinter scheinbar fremdartigen Worten und Behauptungen keinen Luxus der Phantasie vermuten. — Löwenthal entwickelt auf nicht ganz 12 Seiten „den letzten Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten geistigen Organismen“. Treffend und scharf wird das Unvernünftige im Schopenhauerschen System, das Unbewuſste Hartmanns,

der „Übermensch“ (richtiger, wie Löwenthal sagt, Unmensch d. h. Bestie) Nitzsches zurückgewiesen. Der letzte Grund der Dinge ist für den Verfasser der Äther oder Geist. Es ist zu bedauern, dafs der Verfasser nur in wenigen Worten sich damit befafst, zu erklären, was er unter Äther versteht. Er nennt ihn Geist und er nennt ihn zugleich freien neutralen Stoff; also wäre nach ihm der Äther Stoff und Geist zur selben Zeit und unter demselben Gesichtspunkte. Der Geist wäre Stoff. Das aber leugnet wieder der Verfasser in dem Kapitel, das über die Unsterblichkeit handelt. Der Leser weifs also mit Löwenthals „letzten Grunde“ nichts anzufangen. Dr. Löwenthal betrachtet seinen „letzten Grund“, den Äther, als die Grundlage für die neue Religion des „Cogitantentums“, deren Bannerträger er sei und die den allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes verbürgen will. Wir fürchten, dafs dieses Schriftchen ihr wenig Anhänger zuführen wird, so richtig auch manche Stellen in demselben sein mögen.

Dr. David Neumark: **Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer.** Hamburg und Leipzig, Leop. Vofs.

Schopenhauer sieht in der Freiheit einen nur negativen Begriff. Nach Kant enthält sie auch ein positives Moment, ist „nicht nur Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, sondern auch positiv ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen.“ Wir glauben, Schopenhauer sei der konsequentere Denker von beiden. Denn Kant anerkennt blofs eine transcendentale Freiheit, die „dem Dinge an sich“ entspricht. Kommt das wirkliche, einzelne Handeln in Betracht, so herrscht, auch nach Kant, empirische Notwendigkeit. Wie sein „Ding an sich“ nicht gefafst werden kann, so ist auch Kants Freiheit nur in der transcendentalen Welt, in der reinen Vernunft, in der intelligiblen Sphäre. Der Mensch kann sein eigenes Handeln und das Handeln anderer als ein freies auffassen; aber es ist dies einfach ein Produkt seiner Vernunft, wie ein Phantasiebild. Die äufsere Wirklichkeit untersteht einzig der Naturnotwendigkeit oder dem naturnotwendigen Zusammenhange der Ursachen. Die Quelle des Irrtums ist bei beiden sowie bei allen sogenannten Deterministen, dafs sie Freiheit als Ursachlosigkeit ansehen. Wird allerdings das Wesen der Freiheit in die absolute Indifferenz gesetzt, etwas zu thun oder nicht, so gibt es keine Freiheit. Die Freiheit wohnt vielmehr einem Akte insoweit inne, als derselbe seinen Grund in sich enthält und nicht von aufsen her gestofsen und getrieben wird. Soweit er also causa sui ist, d. h. aus einem Grunde handelt, der in ihm ist und nicht aufsen, ist der Mensch Herr seines Handelns. Er weifs, warum er handelt, und er liebt es, so und nicht anders zu handeln. Daraus und aus der Anwesenheit dieses Grundes im freien Akte, folgt die Indifferenz mit Rücksicht auf alles andere, was gethan werden kann. Es fragt sich nur, worin besteht dieser Grund im freien Akte der den Menschen im Handeln über die Naturnotwendigkeit erhebt und ihn zum Herrn seiner selbst macht? Kein anderer Grund kann über den naturnotwendigen Zusammenhang aller Ursachen im einzelnen Akte erheben wie der Allgrund, der Grund des All, von dem alle Dinge und das freie Willensvermögen selbst das Sein und das Beharren im Sein haben. Wenn dieser Grund im Innern des Willens sich befindet und soweit er da waltet, mufs der Wille frei dastehen von allem Naturnotwendigen, ebenso wie dieser Grund selber seinem Wesen nach, als Schöpfer des All, über dem All dem Wesen nachsteht. Herrscht dieser höchste Grund im freien Willen, so

mufs letzterer allem Übrigen gegenüber **indifferent** sein. Solcher Grund ist dem Willen ebenso innerlich, wie das Einwirken des Künstlers dem Kunstwerke nur innerlich sein kann. Das Wirken des Künstlers ist nie etwas Äufserliches, Aufsenstehendes für das Kunstwerk, ebenso wenig wie die in Bewegung setzende Kraft dem Beweglichen, soweit es in Bewegung sich findet, äufserlich ist. Nur in der innigsten Verbindung mit dem Allgrunde kann die Freiheit aufrecht erhalten werden. Sie ist demnach nichts Grundloses, sie entflieht nicht der Kausalität und deren Ordnung. Aber ihr erster Grund ist nicht in den beschränkten, nicht im Bereiche des notwendigen Zusammenhanges der natürlichen Ursachen. Ihr erster Grund ist die bewegende Kraft des höchsten Grundes; die Ordnung der Ursachen, in welche der freie Akt eintritt, ist die höchste, über aller natürlichen Notwendigkeit waltende, der alle natürliche Ordnung von Ewigkeit her dient. Für den freien Akt gibt es keinen **vorherbestimmenden** Grund, keinen Grund nämlich, der die freie Wirkung bereits in seiner natürlichen Hinneigung in sich trägt, wie im Feuer das Brennen enthalten ist, bevor dieses eintritt. Zeit, Vor und Nach, herrscht blofs in den naturnotwendigen Ursachen. Der höchste Grund hat als Mafsstab die Ewigkeit, die, als instans perpetuum, allen zeitlichen Dingen zugleich gegenwärtig ist. Der höchste Grund also, der da wesentlich Herrschaft ist, macht durch sein Einwirken im Willen, dafs auch dieser an der Herrschaft über die naturnotwendigen Ursachen teilnimmt, dafs er in den letzteren nicht enthalten ist und somit auch nicht von ihnen bestimmt werden kann. „Die Wahrheit macht eben frei" und Gott ist die Wahrheit. Er allein kann den Willen als einen wahrhaft freien bethätigen. Er verursacht im Willen die Selbstbestimmung.

Picavet: **Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk . . .** Paris, Alph. Picard et fils, 82 rue Bonaparte.

„Augustin zeigte gegen die Manichäer, wie im freien Willen der Ursprung des Übels zu suchen sei, und bewilligte ihm so viel Raum, als ob es keine Gnade gäbe. Und wenn er gegen Pelagius kämpft, so geht er in seinen Behauptungen über die Gnade und die Vorherbestimmung so weit, dafs die Gegner des freien Willens mehr wie ein Mal sich als seine Schüler hinstellten." Der Widerspruch, welchen der Verfasser mit diesen Worten in Augustin zu finden scheint, löst sich bald, wenn man die Worte des hl. Kirchenlehrers in Betracht zieht: „Die Gnade bewirkt es durch ihren Einflufs, dafs der Akt des freien Willens im höchsten Grade frei sei." Eben weil Gott durch die Gnade den menschlichen Willen bestimmt, gewinnt dieser im Akte seine thatsächliche Freiheit, d. h. die Herrschaft über alles Geschaffene. Er wird Gott ähnlich, der an nichts als an sich selbst gebunden ist; der freie Wille dient Gott und das bedeutet: Herrschen. Servire Deo regnare est. Augustin mufs also, wenn er über den freien Willen spricht, demselben den weitesten Raum zuweisen. Und spricht er über die Gnade, so kann er diese, so viel er will, erheben; er gibt damit nur den Grund an für die alle geschaffenen Grenzen überschreitende Freiheit des Willens. Gnade und Freiheit ist keinerlei Gegensatz, aus der Erweiterung der einen folgt vielmehr die der andern. Nie kann die Gnade schaden der Freiheit oder sie einengen; und die Freiheit tritt nur dann in Gegensatz zur Gnade, wenn sie von sich selber abfällt, sich misbraucht und an die Kreaturen sich fesselt. Über Gottschalk sind die Akten noch nicht geschlossen.

Der Verfasser gesteht selbst zu, dafs Papst Nikolaus I. gegen Hinkmar entscheiden wollte. Hinkmar hinderte Gottschalk mit Gewalt, nach Rom zu appellieren. Der Papst durchschaute ihn: er nannte ihn subdolus, callidissimus. Es ist eben so gut möglich, dafs Hinkmar Semipelagianer war und deshalb gegen Gottschalk vorging wie die Semipelagianer zur Zeit Augustins gegen die Leuchte der Kirche ankämpften, wie später noch offene Semipelagianer die Thomisten als Anhänger Calvins bezeichneten.

In einer andern Abhandlung: Abélard et Alexandre de Hales, untersucht der nämliche Verfasser, in welcher Beziehung Abélard und Alexander von Hales zu der scholastischen Methode stehen. Er hält den ersteren für den Begründer dieser Methode und meint, der zweite habe sie weiter entwickelt. Man mufs da die äufsere Form von der eigentlichen Methode unterscheiden. Die äufsere Form mit ihrem pro et contra, sic et non, mag in der summa dialecticae und der summa theologiae ihren Ursprung genommen haben; die eigentliche Methode, welche den Kern des aristotelischen Syllogismus bildet, ist älter.

***Dr. Abr. Eleutheropulos:* Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie.** Leipzig, Strübig.

Der Wert der Abhandlung wird schon dadurch problematisch, dafs der Verfasser einerseits die Konsequenz Kants im Aufbauen der einzelnen Teile seiner Philosophie hervorhebt, andererseits aber den Boden dieses ganzen Systems als Sand bezeichnet. Wozu eine Kritik, wenn das Grundprincip des ganzen Systems geleugnet wird; mögen auch die aus diesem Grundprincip gezogenen Folgerungen untereinander im rechten Verhältnisse stehen? Das Ergebnis mufs in jedem Falle inhaltslos sein. Ist ein Gebäude auf Sand gebaut, so fällt es zusammen, auch wenn die einzelnen Teile recht schön sind. Übrigens finden wir in der ganzen Schrift verhältnismäfsig wenig von Recht und Gesetz, aber viel von Logik, Ästhetik und Kausalität. Zumal ist nur nebenbei das Verhältnis zwischen Freiheit und Gesetz erörtert. Zwischen diesen beiden Elementen ist kein Gegensatz, sondern die Freiheit bildet die notwendige Voraussetzung für Recht und Gesetz. Darin hat der Verfasser recht, dafs die Grundlage für eine den Thatsachen entsprechende, brauchbare Rechtsphilosophie bei Kant durchaus fehlt. Wer nicht weifs, was er mit der Freiheit anfangen soll, dieselbe bald verwirft, bald annimmt, ist unfähig, ein System des Rechts aufzustellen.

***P. Schwalm*, de l' Ordre des Frères Prêcheurs:** Les illusions de l'Idealisme et leurs dangers pour la foi; extrait de la Revue Thomiste. Paris, 222 Faubourg Saint-Honoré.

In Deutschland gehen immer weitere Kreise von Kant und dem Kantianismus ab. In Frankreich verlangen junge katholische Gelehrte in gewissen Zeitschriften, dafs die Kirche dem Neu-Kantianismus Thür und Thor öffne, „wenn sie am Ende nicht blofs alte Weiber, Kinder und Unwissende zu ihren Anhängern zählen will". „Die Neu-Scholastik ist zu unheilbarer Unfruchtbarkeit verurteilt." „Baut man nicht ein katholisches Schul-System aus dem Neu-Kantianismus auf, so scheidet die Kirche notwendig aus dem Bereiche der philosophischen Welt aus." Die eigenen Anhänger erklären die Grundlage des Kantschen Systems als



Sand, dieses französische junge Blut aber will Kant zur Stütze des übernatürlichen Glaubens machen, ohne auf die klare und entschiedene Stimme der kirchlichen Autorität die mindeste Rücksicht zu nehmen. Gegen diese Extravaganzen wendet sich mit scharfer Dialektik und mit leicht fliefsendem, stets verständlichem Stil P. Schwalm. Er zeigt, der Neu-Kantianismus biete überhaupt nicht die Merkmale einer wissenschaftlichen Methode, er entspreche nicht einmal den Anforderungen der modernen Wissenschaft und mache aus der Religion blofs eine rein subjektive Empfindung; damit sei der Neu-Kantianismus als wissenschaftliches Fundament für eine theologische Schule gerichtet.

Ludwig Strümpel: **Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie** in Deutschland seit Leibnitz. Leipzig, Deichert (G. Böhme).

Wir haben hier Abhandlungen vor uns, die zum gröfsten Teil der Geschichte der Philosophie angehören und zudem die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Anschauungen des Verfassers selber enthalten. Es sind gesammelte Aufsätze aus dem Leben des Verfassers von der Doktor-Dissertation: de methodo philosophica commentatio an. Er ist ein Anhänger Herbarts, wenn er auch in vielen Punkten, zumal im späteren Leben, von ihm abweicht. Die deutsche Philosophie beginnt für ihn mit Leibnitz, geht durch Christian Wolff zu Kant und durch Fichte hindurch zu Herbart. Wir halten nicht viel von diesen Bezeichnungen: deutsche, englische, französische Philosophie. Der wahre Philosoph gehört in seinen Forschungen der ganzen Welt an. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist das Allgemeine, Allumfassende, Unbeschränkte. Leibnitz zumal würde für die Ehre gedankt haben, eine speziell deutsche Philosophie zu lehren. Er hätte nicht zu sagen gewufst, worin der deutsche Charakter seiner Philosophie bestehe, er, der seine philosophischen Werke lateinisch oder französisch schrieb. Sonst ist in den ersten drei Heften fast nur von Herbart die Rede: von seiner Metaphysik, seiner Kausalitätstheorie, seinen „Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen". Wir haben auch in diesen Darstellungen nicht erkennen können, worin der Fortschritt Herbarts mit Rücksicht auf Kant bestehen soll. Verschiedenheit ist da, und auch diese ist nicht durchgreifend; aber ein Fortschritt besteht nicht. Die Realen Herbarts sind dunkler wie das Ding an sich, wie die Noumena Kants. Am besten gefiel uns das 4. Heft, in welchem der Verfasser seine eigenen Ansichten über die intellektuellen Verhältnisse der Welt und einen Versuch zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens an das Dasein Gottes vorlegt, sowie über Gott und seine Beziehung zur Endlichkeit und Unendlichkeit handelt. Es ist in jedem Hefte eine Fülle belehrenden Stoffes, verbunden mit gefälliger, einfacher Darstellungsweise. Wer sich zumal über die Stellung Herbarts unter den deutschen Autoren der Philosophie unterrichten will, wird mit Nutzen diese Abhandlungen lesen.

Dr. Nicolaus Seeland: **Gesundheit und Glück.** Dresden-Neustadt. Diätetische Heilanstalt.

Gustav Müller: **Das Leid als die Wurzel alles Menschenglücks.** Für Freidenker. Berlin, Selbstverlag.

Kr. Birch-Reichenwald Aars: **Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung der Morallehre Kants.** Hamburg-Leipzig: Leopold Vofs.

A. Tienes: **Lotzes Gedanken zu den Prinzipienfragen der Ethik.** Heidelberg; J. Hörning.

Dr. Hermann Schwarz: **Grundzüge der Ethik.** Leipzig; Schnurpfeil.

Der Titel des ersten Werkes ist geeignet, in die Irre zu führen. Der Verfasser ist kein Träumer, der die Erde durch die Gesundheit zu einem Paradiese machen will. Er meint blofs das Glück, welches ein gesunder Körper für gewöhnlich und in unsern gegenwärtigen Verhältnissen zur Folge hat. Besser hiefse es auf dem Titel „Das Glück der Gesundheit". In manchen Ausdrücken mag der Verfasser hie und da zu weit gehen, als ob nämlich das menschliche Glück durchaus von der Gesundheit abhängig sei und ohne Gesundheit es keines geben könnte; nun, das ist ihm als Arzt zu verzeihen. Im allgemeinen führt der Verfasser eine sehr ernste Sprache, zeigt, wie die verschiedenen Laster auf die Gesundheit einwirken und jedenfalls jenes Glück mindern oder hinwegnehmen, welches mit einem gesunden Körper ohne Zweifel verbunden ist. Dem Buche ist zu wünschen, dafs es einen weiten Leserkreis findet. Es könnte manche von gewissen Sünden abziehen, schon aus Rücksicht auf das körperliche Wohl. Die Ausdrucksweise ist durchaus decent und im besten Sinne allgemein verständlich. Der Verfasser stellt eingehend den fortschreitenden Verfall der Gesundheit im Kulturleben, mit Hilfe statistischer Angaben, fest, handelt über die Ursachen des Siechtums wie auch über die organische Vervollkommnung des Menschen und gibt am Schlusse praktische Winke. — Auch der Titel des 2. Werkchens ist nicht so schlimm wie er aussieht. Unter „Freidenker" will der Verfasser einen Menschen verstanden wissen, der sich z. B. von der staatlich approbierten Professorenweisheit unabhängig fühlt. Das Leid ist ihm Wurzel des Glückes in dem Sinne, als es die Thätigkeit des Menschen weckt und schärft, somit eine Belohnung für geleistete Arbeit, also etwas Angenehmes erwarten läfst. Damit würde sich wohl auch der Verfasser des ersten Buches einverstanden erklären. Wir haben nicht gefunden, dafs so gar viel Reife des Verstandes notwendig ist, um das Müller'sche Werkchen zu verstehen, wie der Verfasser oft betont. Wohl aber würden wir in Verlegenheit sein, zu sagen, welchen positiven Nutzen dasselbe stiften soll. — Die „Autonomie der Moral" bringt keine fertigen Ideen. Kants Gröfse wird begeistert hervorgehoben, aber seine hauptsächlichen Schlufsfolgerungen werden verlassen. Der Verfasser meint, die Freiheit gehöre nicht zur Moral, während sie die Quelle aller Moral ist. Wie soll jemand Moral haben, der keinen freien Willen hat! Sonderbar berührt es, dafs der Verfasser in mehreren Stellen von den Menschen und den „Göttern" spricht als jenen Wesen, die da Gesetze aufstellen können. Wer Moral wissenschaftlich behandeln will, mufs nicht an Kant sich halten, bei dem der Dualismus der reinen und praktischen Vernunft die Einheit der Principien nach jeder Seite hin stört. Deshalb ist es kein Wunder, dafs sich Autoren von entgegengesetzter Richtung, der eine Teil ebenso wie der andere, auf Kant beziehen. Das erste Grundgesetz der Moral ist die eigene Vernunft des Handelnden.

Gut nämlich für ein Ding ist, was gemäfs der Natur des betreffenden Dinges geschieht; der formende, bildende Teil nun in der menschlichen Natur ist die Vernunft. Also ist für den Menschen gut, was er gemäfs seiner Vernunft vollbringt. Deshalb heifst es bei Paulus: Rationabile obsequium vestrum. In diesem Princip liegt die Autonomie der Moral und die Heteronomie. Meine Vernunft sagt mir, es sei für mich gut, meiner Natur angemessen, dafs ich den von Andren erlassenen Gesetzen folge, dafs ich für die Mitmenschen sorge. Dafs meine Vernunft mir dies sagt und das es mir zum Besten gereicht, ist Autonomie; dafs die Gesetze von andren stammen und andre den Gegenstand und die Richtschnur meiner Bemühungen bilden, ist Heteronomie. — Die 4. der angezeigten Schriften behandelt ungefähr denselben Gegenstand wie die 3., aber bei weitem klarer und vollendeter. Lotze war durch einen frühzeitigen Tod verhindert worden, seine Ethik herauszugeben. Der Verfasser, ein Bewunderer der Lotze'schen Philosophie, legt aus den andern Werken Lotzes die Principien vor, nach denen er die Ethik behandelt haben würde. Es wird die Ethik in Verbindung mit der Freiheit und dem letzten Endzwecke besprochen. Als erstes Grundprincip wird das Wohlwollen hingestellt. Wer aber genau zusieht, findet sogleich, dafs es nur insoweit Grundprincip sein kann, als dasselbe der Vernunft entspricht. Ein schwächliches Wohlwollen oder gar ein Wohlwollen aus sündhaften Zwecken ist nicht moralisch. Immer mufs man auf das Princip als auf das leitende zurückkommen: Bonum est homini, quod secundum rationem est; malum, quod praeter vel contra rationem. — In dem an letzter Stelle angezeigten Werkchen werden „unbestimmte Gefühle" als Quell des Gewissens angegeben. Wir wissen wohl, dafs dies bei den modernen Autoren nicht so wörtlich zu nehmen ist, als ob Gefühl gleichbedeutend mit Sinnlichkeit wäre. Sie schliefsen im Gefühl auch die Vernunft ein, insoweit sie auf die sichtbare Natur angewiesen ist und mit derselben durch die Sinne in naturnotwendiger Verbindung steht. Der Klarheit aber, zumal in der Darlegung der Principien, wäre mehr gedient, wenn man dieses mystische, unbestimmbare „Gefühl" fortliefse und den Platz genau bestimmte, welcher der Vernunft und welcher den Sinnen zuzuweisen ist. Im übrigen ist die Schrift recht übersichtlich und mit Sachkenntnis geschrieben.

Philipp Gugler: Die Individuität und Individualisation des Einzelnen. Leipzig; Wilh. Friedrich.

Die Ästhetik in ihrer heutigen Form erscheint dem Verfasser „nicht geeignet, die künstlerische Thätigkeit zu unterstützen"; er unterschreibt das Urteil eines Dichters und Kunstkenners: „Die spekulative Ästhetik, die vorzugsweise gepflegt wird, ist für die Bildenden und Bauenden fast ebenso unfruchtbar wie für die Beschauenden schädlich." Wir können aus vollster Überzeugung hinzufügen: Auch für die spekulative, philosophische Thätigkeit ist die Ästhetik, wie sie heute behandelt wird, durchaus ungeeignet und gänzlich unfruchtbar. Man hat sich allmählich daran gewöhnt, alles Unverdauliche, was man in den einzelnen Teilen eines philosophischen Systems darbietet, in der Ätshetik zusammenzufassen. Sie ist gewissermafsen die Wissenschaft vom unbestimmten Gefühle geworden, über das niemand sich Rechenschaft zu geben vermag. Die unverständlichsten Ausdrücke häufen sich, um die Armut des Inhalts

zu verdecken. Das obige Werk, welches ja am Ende auch nichts andres als eine auf das Praktische gerichtete Ästhetik ist, unterscheidet sich von dieser Art und Weise des Behandelns der Ästhetik vorteilhaft. Es bleibt immer auf festem Boden; der Leser weifs, was der Verfasser will; die Ausdrucksweise ist klar und bestimmt, ein Zeugnis für gereiftes Denken. In dem Titel opfert der Verfasser wohl auch der, zumal in der Ästhetik, unvermeidlichen unbestimmten Phraseologie. Aber er erklärt im Anfange des Werkes kurz und scharf, was er unter den beiden Ausdrücken versteht: Mit dem Worte Individuität will er die Beziehungen der Dinge auf das erkennende Einzelwesen und mit dem Worte Individualisation die Beziehungen des letzteren zu den äufseren Gegenständen kennzeichnen. Es ist dasselbe was man für gewöhnlich unter praktischer d. h. zur Thätigkeit nach aufsen bestimmter Vernunft versteht. Im 1. Teile wird über das Erkennen überhaupt gesprochen; im 2. Teile über das Begehren (Gefühl, Affekt, Wollen); im 3. über die Anwendung des Erkennens und Begehrens auf die verschiedenen Zweige der menschlichen Kunst. In den Grundprincipien stimmen wir mit dem Verfasser nicht überein. Aber, wie dies in solchen Werken gewöhnlich geschieht, werden diese Principien wenig auf einzelne Schlufsfolgerungen angewandt; bei diesen letzteren führt den Verfasser der gesunde, nüchterne Menschenverstand, so dafs wir beinahe durchweg mit den Ergebnissen im einzelnen uns einverstanden erklären können. Der 2. Teil wird etwas unklar durch das für solche Zwecke gänzlich unbrauchbare „Gefühlsvermögen“, welches neben die Affekte, Begehrungen, Leidenschaften, Willensäufserungen gestellt wird. Es gibt im Menschen kein eigenes Gefühlsvermögen. Der Mensch hat Verstand, freien Willen, äufsere und innere Sinne mit den entsprechenden Leidenschaften; für ein Vermögen des Gefühls oder des Gemüts ist kein Raum.

Über Willensfreiheit und Willensbildung. Von einem praktischen Schulmann. Köln, 1897; Heinrich Theissing.

Eine gehaltvolle, wirklich praktische, auf festem Fundamente stehende Abhandlung. Es wird darin erfolgreich der Versuch gemacht, in einem Hauptpunkte die wissenschaftliche Pädagogik von den Herbartschen Principien loszulösen und dem Volksschullehrer Grundsätze an die Hand zu geben, nach denen er die einflufsreichste Kraft im Kinde, wie überhaupt im Menschen, segensreich entwickeln und im Guten festigen kann. Zumal ist allen denjenigen Personen die Schrift zu empfehlen, die in irgend einer Weise mit der Erziehung von Kindern betraut sind. Herbart erzieht die Kinder zu Maschinen; hier aber wird die Grundlage auseinandergesetzt, auf der allein eine Erziehung der Kinder zu freien Menschen möglich ist. Besonders hoch ist dem Verfasser das letzte Kapitel anzurechnen. In demselben sagt sich derselbe mit voller Entschiedenheit von der Aufstellung eines eigenen Gefühlsvermögens los und tritt bedingungslos auf den Boden der von Leo XIII so warm empfohlenen und anbefohlenen Wissenschaft des h. Thomas v. Aquin, sowie der Väter und der grofsen vorchristlichen Philosophen. Der ärgste Humbug ist mit diesem Gefühlsvermögen in der Pädagogik getrieben worden und wird noch getrieben. Alle Fehler in der Lehre vom Gewissen pflegen mit dem Mantel des Gefühlvermögens verdeckt zu werden. Wir wünschen der Abhandlung die weiteste Verbreitung, sie verdient dieselbe.

Kurt Lasswitz: **Gustav Theodor Fechner.** Frommans Klassiker der Philosophie I. Stuttgart, Fromman (E. Hauff).

Es ist noch nicht lange, dafs Professor Kuntze sein anziehendes Werk über Fechner veröffentlicht hat; im vorliegenden Buche haben wir schon wieder eine eigene, ausführliche Abhandlung über denselben Gelehrten vor uns. Das Buch Kuntzes beschäftigte sich mehr mit der Persönlichkeit Fechners und verflocht seine wissenschaftlichen Leistungen mit den persönlichen schweren Prüfungen. Im vorliegenden Buche wird vor allem auf das wissenschaftliche Ergebnis der Forschungen Fechners Gewicht gelegt. Der Verfasser fafst das Endresultat derselben in dem Satze zusammen, dafs Fechner, als prophetischer Seher, der unruhig hastenden Zeit die von ihm geschauten Wege zum Ideal zeige. Diesem Endresultat können wir uns nicht anschliefsen. Fechner hat viel zu oft in seinem Leben seine Grundansichten geändert, er ging viel zu sehr von einem Extrem ins andere und war viel zu wenig von „dem festen Boden der Wirklichkeit", auf dem er stehen soll, selbst überzeugt, als dafs seine Principien Leitsterne für die Zukunft jemals werden könnten. Man müste zuerst feststellen, welche Principien denn er eigentlich dauernd zu den seinigen machte. So anziehend die Persönlichkeit Fechners war, so rührend und unerschütterlich sein tiefer Gottesglaube, ebenso unklar und schwankend sind die Grundprincipien seines Forschens. Er hat in einzelnen Teilen des menschlichen Wissens Hervorragendes geleistet; aber seine Grundprincipien waren nicht geeignet, diese einzelnen Teile zu einem Ganzen zu verbinden. Übrigens ist dieses Buch über Fechner mit wohlthuender Wärme geschrieben und enthält reichen belehrenden Stoff.

Dr. Alex Wernicke: **Kultur und Schule, Präliminarien zu einem Schulfrieden.** Zickfeld, Osterwieck-Harz.

Das Werk bezweckt eine Vermittlung zwischen den Anhängern des Gymnasialunterrichts, als der einzigen Vorbereitung zu höherer, allgemeiner Bildung, und denjenigen, welche neben dem Gymnasium noch der Oberrealschule und dem Realgymnasium die Berechtigung zur Existenz zuerkennen. Der Streit ist alt. Der Verfasser möchte auf der Grundlage „der geschlossenen Dreiheit: Religion, Deutsch und Geschichte" eine Verbindung der 3 Arten von höheren Bildungsanstalten hergestellt wissen. Wir schwärmen durchaus nicht für die griechischen und lateinischen Klassiker, als ob sie die besten Erziehungsmittel für Kinder und heranwachsende Jünglinge wären. Homer, Thucydides, Ovid, Cicero hätten sich wohl am letzten mit der Idee vertraut gemacht, dafs ihre Werke das Herz und den Verstand unreifer Schüler bilden sollen. Aber ebenso wenig lieben wir es, immer und nach jeder Seite hin das „Deutsche" als das Allheilmittel hervorgehoben zu sehen. „Die Wissenschaft macht frei", heifst es im Sprüchwort. Nun, vor allem sollte sie frei machen von den beengenden Schranken des übertriebenen Nationalitätsgefühls. Der Gegenstand der Vernunft ist das Allgemeine; die wahre Wissenschaft betrachtet das Einzelne unter dem Gesichtspunkte des gemeinsamen Besten und schränkt den Blick nicht auf die eigene Nationalität ein. Wer, wie der Verfasser, meint, erst seit Kant sei die Philosophie eine Wissenschaft, hält den wahrhaft wissenschaftlichen Standpunkt nicht fest.

Fünftes Jahrbuch des katholischen Lehrerverbandes des deutschen Reiches. 1895. Heinr. Theissing, Köln.

Im 1. Teile sind Abhandlungen über den Willen, das Gewissen, Pestalozzi, Don Bosco; ebenso über die Schulbildung in Deutschland vor den Kreuzzügen und die Pflege der Ideale. Der 2. Teil enthält Geschichtliches; der 3. Teil Rezensionen. Der Inhalt ist sehr anziehend und beweist, dafs die katholische Lehrerwelt in Deutschland gute Kräfte unter sich zählt, die nicht nur scharf denken, sondern auch das Gedachte klar und gefällig ausdrücken können. Gegen das „Gefühlsvermögen" im 2. Artikel nimmt bereits im Vorwort die Redaktion selber, und zwar mit Recht, Stellung. Wenn jeder es so machen wollte wie der Verfasser des Artikels und meinen, „gerade die Materie, welche er behandelt, gehöre nicht zu jenen Materien, für welche der h. Vater die Wiedereinführung der Lehren des h. Thomas fordere", so bliebe für die letzteren am Ende ein äufserst geringer oder gar kein Raum übrig. Das Jahrbuch ist durchaus empfehlenswert. Nicht nur Lehrer werden es mit grofsem Nutzen lesen, sondern auch in andern Kreisen wird ihm der Erfolg nicht mangeln. In dem Artikel über die Schulbildung vor den Kreuzzügen wäre noch erwähnenswert gewesen, in welcher Weise die Psalmen als Erziehungsmittel benutzt wurden. Bekanntlich ist das Buch der Psalmen gewissermafsen ein Abrifs des ganzen Alt. Test. Wird an sie angeknüpft, so wird ein fester Halt gewonnen für die gesamte biblische Geschichte und die Lehren des Katechismus. Die Psalmen wurden zeitig, in der frischesten Kindheit, auswendig gelernt und nach und nach immer eingehender erläutert. Sie waren der Stamm, aus dem alles übrige, wie Äste, Zweige und Blätter, hervorwuchs. Daraus erklärt sich die grofse und nachhaltige Bekanntschaft mit der ganzen hl. Schrift in jenen Zeiten, sowie die Innigkeit des Glaubenslebens. Von der ersten Kindheit an lernte der Mensch alles mit den Augen des Psalmensängers, mit den Augen des Glaubens sehen; treten ja doch die verschiedensten menschlichen Verhältnisse und zahlreiche Klassen von Kreaturen in die Psalmen ein.

Dr. Vermeulen: Balmes, der Weg zur Erkenntnis des Wahren. Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz), Regensburg.

Es liegt hiermit bereits die 3. Auflage der Bearbeitung dieses Balmesschen Werkes vor; ein Beweis von dem hohen praktischen Werte desselben. Im Jahre 1810 wurde es geschrieben, 1845 gab es Balmes heraus und noch jetzt, nach mehr als 50 Jahren, wird es mit Eifer und mit grofsem Nutzen gelesen. Was zieht in dem Buche so sehr an? Die Anwendung der philosophischen Wahrheiten auf das praktische Leben. Man findet in diesem Buche alles, was man als trockne Theorie in den gewöhnlichen Kompendien der Philosophie findet. Nur Nebenfragen, die das Verständnis der Hauptgrundsätze mehr erschweren als erleichtern, sind vermieden. Was man aber nicht in derartigen Kompendien findet, ist stets der Hinweis auf den praktischen Nutzen. Balmes weifs auf Grund seiner philosophischen Anschauungen dem Staate, dem Unterricht, dem gesellschaftlichen Leben, bis zu den Zeitungen hinab die rechte Stelle anzuweisen. Wer ihm folgt, wird fähig, sich in den verschiedensten Verhältnissen zurecht zu finden. Es ist keine kalte Weisheit; warme

Lebensphilosophie vielmehr ist es, was hier geboten wird. Wir sind überzeugt, dafs auch diese neue Auflage, die höchst sorgsam und mit Sachkenntnis vorbereitet ist, einen weiten Leserkreis finden wird.

J. A. Manser: **Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus, juxta mentem Divi Aquinatis.** Friburgi Helvetiorum, ap. bibliop. universit.

Die Frage der praemotio physica ist in diesem Jahrbuche schon so oft und so eingehend erörtert worden, dafs wir diesen Versuch eines jungen Gelehrten, die Freiheit und die praemotio physica zu vereinen, nur kurz erwähnen wollen. Es fehlt der Abhandlung die klare Ausdrucksweise. Die praemotio physica ist keine determinatio ad unum, wie der Verfasser fortwährend meint. Der Sinn, den er mit letzterem Ausdrucke verbindet, ist nicht leicht festzustellen. Determinatio ad unum ist dort, wo das Vermögen von vornherein gebunden ist; der Stein ist ad unum determinirt. Das Gegenteil aber gerade thut die praemotio physica; sie läfst das Vermögen im Akte selber frei. Die ratio formalis liberae actionis, die S. 61 gegeben wird, ist zweideutig. Das Wesen der Freiheit ist nicht der Übergang von der Indifferenz zum Akt auf Grund eigener Bestimmung; sonst wäre Gott nicht frei, der immer Akt ist. Solcher Übergang auf Grund eigener Bestimmung ist eine Folge der Freiheit in den Geschöpfen. Wesentlich besteht die Freiheit im dominium sui, d. h. darin, dafs man den Grund seines Handelns in sich hat; man kennt den Zweck und ist frei in dem Suchen und Auswählen der Mittel. Facultas, posito fine eligendi media. Mag sich der Verfasser nur an die klaren Texte des h. Thomas halten, wie er z. B. S. 64 einen anführt: „Gott macht es eben durch sein Bestimmen und Bewegen, dafs der Wille sich selbst bewegt". Die Einwirkung Gottes ist die Ursache, die wirkende Ursache der Selbstbestimmung im freien Willen. Facit Deus, sagt Aug., liberrimam voluntatem. Wie tief Gott eingreift, so tief geht die Freiheit im Akte. Gott löscht durch sein Einwirken die Thätigkeit der Geschöpfe nicht aus, sondern ist deren Ursache. Er bringt sie eben durch ein Einwirken als eine dem betreffenden Geschöpf natürliche hervor. Da herrscht nicht die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen praemotio und Freiheit. Beides bedingt sich gegenseitig. Gott schränkt nicht ein, er erweitert nur, er ist das bonum seiner Natur nach und bonum est diffusivum sui.

Alph. Stüdle: **De processionibus divinis dissertatio.** Veith; Friburgi Helvet.

Wir haben mit Vergnügen diese Dissertation gelesen. Sie verbindet eine klare, leicht fliefsende Ausdrucksweise mit gediegenem Lehrinhalt. Der Verfasser hütet sich, Träumereien zum besten zu geben, wie dies in so vielen Büchern geschieht, die denselben Gegenstand behandeln. Er erörtert spekulativ die Lehre über die h. Dreieinigkeit, aber immer im engsten Anschlusse an den Aquinaten und somit an die Väter. Die einzige Schwierigkeit, die er nicht hinlänglich zurückweist, ist diejenige, welche er der „Aseität" entnimmt. Möge er nur ruhig diese ganze Aseität über Bord werfen. Sie stiftet in der Lehre von Gott nur Verwirrung. Man mufs immer Mifstrauen gegen alle jene Vollkommenheiten Gottes haben, die Thomas nicht kennt, und die erst der Erfindungskraft der modernen

Zeit ihr Dasein verdanken. Wenn der Verfasser genau zusieht, wird er erkennen, wie gerade die Aseität die Quelle des Güntherianismus und ähnlicher Systeme ist wie auch ebenso der durchaus in sich widerspruchsvollen Ansicht, wonach Gott sich selber verursacht. Ist nämlich die Aseität eine Vollkommenheit der göttlichen Natur, so mufs innerhalb dieser Natur das eine vom andern stammen, es mufs irgend eine positive Unterlage für das a se vorhanden sein, mag dies, wie Günther und andere meinen, in der Weise des Selbstbewufstwerdens aufgefafst werden, so dafs der Vater im Sohne sein Selbstbewufstsein vollendet und so a se ist, oder mag man es in der Weise der wirkenden Ursache denken. Soll keine solche Unterlage in der göttlichen Natur sich finden, so bedeutet die Aseität blofs, dafs Gott keine Ursache hat, non ab alio est. Sie ist etwas rein und blofs Negatives und somit keine Vollkommenheit. Das Vollkommene in Gott ist sein Sein, die selbständige Fülle alles Seins; und deren Vollendung drücken alle Eigenschaften nach den verschiedensten Seiten hin aus. Aber die Aseität ist nicht blofs ein unschuldiges Hirngespinnst als Vollkommenheit Gottes; sie ist ein Hindernis für die Auffassung des Dogmas der Dreieinigkeit. Ist das Wesen Gottes a se, so kann es auch nicht das principium quo für das grade Gegenteil sein: für das ab alio, also für das Ausgehen der Personen. Das Wesen Gottes ist die Einfachheit selbst. Ist es also Aseität, so fällt alle Möglichkeit fort für irgend ein ab alio. Die natürliche Vernunft kommt nur dahin, dafs sie erkennt, das Wesen Gottes sei von keiner andern Ursache. Wie dasselbe im Innern beschaffen ist, ob da ein ab alio ist oder ob es kein Material, wenn man so sagen darf, dafür bietet, ist dem Geheimnisse vorbehalten. Die Theologie kann blofs gewinnen, wenn man sich von allen diesen modernen termini losmacht, einfach und schlicht zu Thomas zurückkehrt. Es ist ganz und gar zutreffend, auch für diesen Gegenstand, was Leo XIII. in dem neuerdings an den Jesuitenorden gerichteten Breve sagt, man solle den berühmten Schriftstellern desselben nur in dem folgen, worin sie mit Thomas übereinstimmen. Die sogenannte Vertiefung und Entwicklung bedeutet blofs Verflachung, Unklarheit und Rückschritt.

Dr. Joseph Bautz: **Grundzüge der Apologetik.** Kirchheim. Mainz.

Die vorliegende Apologetik ist kürzer wie so viele ähnliche Bücher, die in letzter Zeit herausgekommen sind; aber wir glauben, dafs sie mehr Nutzen stiften wird. Man weifs sogleich, was der Verfasser will. Seine Beweise sind bündig und schlagend; der Ballast von weitschweifigen naturwissenschaftlichen Erörterungen, die vielmehr Zweifel erregen als beschwichtigen, mehr die Kenntnisse der betreffenden Verfasser zeigen als objektiven Nutzen haben, ist vermieden. Das Buch hat 2 Teile: die Apologetik der christlichen Religion und die Apologetik der Kirche. Es wird nicht nur den Studenten dienen, um weiter darauf zu bauen, sondern auch denjenigen, die ihre gewonnenen Kenntnisse um scharf gefafste Grundfragen gruppieren wollen, damit sie dieselben besser festhalten.

Steph. Schiwietz: **De s. Theodoro Studita, dissertatio.** Schles. Volkszeitung; Breslau.

Die Dissertation beschäftigt sich blofs mit dem h. Theodor. Studita, soweit er den Orden der Basilianermönche reformiert hat. Später soll

ein gröfseres Werk über diesen Heiligen veröffentlicht werden. Wir bemerken zu den kurzen Daten aus seinem Leben: Der Priester Joseph, Ökonom der Basilika der h. Apostel, welcher unter dem h. Tarasius die unerlaubte Ehe des Kaisers eingesegnet hatte und deshalb von seinem Patriarchen Tarasius exkommuniziert worden war, wurde nicht vom neuen Patriarchen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, sondern durch eine Synode von 18 Bischöfen. Theodor und Plato haben nicht öffentlich dagegen sich erhoben, sondern blofs in einem an den Patriarchen gerichteten, nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Privatbriefe protestiert.

M. Schian: **Die Bedeutung des Andreas Hyperius.**

Alb. Hauck: **Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.** 1. Lieferung. Hinrichs; Leipzig.

Die erste Schrift, eine Doktordissertation, hebt die Verdienste des Hyperius um die Homiletik hervor. Andreas Hyperius lebte in Marburg von 1542—1564. Er stammte aus Ypern und suchte für die kalvinistischen Ansichten die Bahn freizumachen. Schon aus der Zeit seiner Wirksamkeit geht hervor, dafs seine Verdienste um die Homiletik noch dem Schatze entnommen sind, den er aus der Mutterkirche mitbrachte. Mit dem 1. Hefte des an 2. Stelle angezeigten Werkes beginnt das Ercheinen der 3. Auflage der umfangreichen Realencyklopädie, die auf dem Gebiete der protestantischen Theologie das leisten soll, was in der katholischen Theologie das in 2. Auflage bei Herder herauskommende Kirchenlexikon leistet. Die Realencyklopädie ist auf 180 starke Hefte, zu je 1 Mark, berechnet.

Dr. Joh. Nikel: **Herodot und die Keilschriftforschung.** Schöningh; Paderborn.

Viel ist über diesen Gegenstand bereits geschrieben worden. Die einen wollten von Herodot nichts mehr wissen und erhoben einseitig die Ergebnisse der Keilinschriftenforschung, die andern wiesen auf die Unsicherheit der letzteren hin und wollten ihren Herodot in keiner Weise preisgeben. Der Verfasser obiger Schrift zieht, ohne Voreingenommenheit nach einer von beiden Seiten hin, das Resultat aus den bisherigen Darlegungen. Es zeigt sich dabei, wie dies jedenfalls auch der Wahrheit entspricht, dafs Herodot in der Hauptsache von den Keilinschriften bestätigt und erläutert wird. Finden sich offenbare Irrtümer in ihm, so kann man meist aus seiner Ausdrucksweise entnehmen, dafs er selber im Zweifel war, oder er gibt seine Quellen an, so dafs man zu erkennen vermag, wie er zu dem Irrtum gekommen ist. Das Buch wendet sich nicht an Fachgelehrte; es ist für jeden interessant, der mit der alten Geschichte etwas vertraut ist.

Sören Kierkegaard: **Richtet selbst;** übersetzt von Dorner und Schrempf M. 1,50. Frommans Verlag; Stuttgart.

Zwei längere Predigten füllen dieses Heft. Die eine handelt im Anschlufs an das Wort Petri: „So seid nun nüchtern“ über die Nüchternheit; die andre unter dem Vorspruche: „Niemand kann zweien Herren

dienen", über Christus als Vorbild. Es sind dies keine Angriffe auf das Christentum, sondern Angriffe auf das Leben der Christenheit. Was der Verfasser sagt, kann so ziemlich alles unterschrieben werden. Der Mangel in diesen Erwägungen besteht in der gänzlichen Abwesenheit positiver dogmatischer Lehre. Es wird nur moralisiert. Wenn deshalb auch der Leser oft sagen mufs, der Mann hat Recht, die Christen leben nicht mehr wie die erste Christengemeinde in Jerusalem, so fehlt doch jede Stütze, mit Hilfe deren man besser werden könnte. Wir glauben demnach, dafs der praktische Nutzen dieser Erwägungen sehr gering sein wird.

In „**Neu-Deutschland**" von ***Dr. Bruck*** (W. Koebner, Breslau) wird die Deportationsstrafe der Verbrecher anstatt der Zuchthausstrafe erörtert.

Die deutschen Sträflinge sollen nach den deutschen Kolonien in Afrika geschickt werden, um dort in angestrengter Arbeit ein neues Leben zu beginnen. Die bekannten Prozesse mit den Afrika-Hallunken sprechen nicht für diese Idee, sowie auch vieles andere dagegen ist.

Dr. Seltmann: **Angelus Silesius und seine Mystik.** Aderholz, Breslau.

Das ist eine zeitgemäfse Arbeit, die dem Verfasser zu hoher Ehre und der Litteraturkunde zu grofsem Nutzen gereicht. Das Herz und der Verstand waren bei derselben gleichmäfsig beteiligt. Aus den mitgeteilten Proben der Dichtungen des Angelus Silesius geht für jeden klar hervor, ein wie tiefes, erleuchtetes, kindlich frommes Dichtergenie er war. Jeder wird mit Befriedigung das Buch lesen und von Bewunderung für den schlesischen Dichter erfüllt werden. Sicheren Fufses schreitet Angelus unter Führung des Angelicus im Garten der geheimnisvollen Lehren des Christentums voran und bindet die schönsten Blumen zu einem reinen, wohlduftenden Straufs, der Herz und Gemüt in die Höhe trägt. Alle Freunde einer gesunden Mystik sind dem Verfasser zu Dank verpflichtet.

Floisdorf, Post Commern, Rheinl. Dr. M. Scheider.

Geschichte der Philosophie im Umrifs. Von Dr. Eduard ***Loewenthal.*** Berlin 1896. Hannemann's Buchhandlung. kl. 8, 55 Seiten.

Eine gedrängte, kritische Geschichte der Philosophie wäre gewifs manchen willkommen, wenn sie unparteiisch und vorurteilsfrei geschrieben ist. Leider können wir das von vorliegender kleiner Schrift nicht immer sagen. Während z. B. Philosophen geringer Güte Seiten gewidmet sind, wird der gewaltige Denker Thomas von Aquin, der auf alle späteren Jahrhunderte bis heute mächtig eingewirkt hat, mit einer halben Zeile abgethan, nicht einmal die Beifügung der Lebenszeit hat er verdient.

Dem Aristoteles werden unrichtige Lehren unterschoben, wie die von der Unpersönlichkeit und Unbewufstheit Gottes und der vernünftigen Seele. Gott ist das „aprioristische Princip", heifst nach seiner eigenen Erklärung nicht, Gott exsistiert nur „im Princip". Wie ist denn Gott ohne Intelligenz (S. 21), wie „kein persönliches Wesen" (S. 23), wenn

nach Aristoteles in Gott das Denken das „höchste, beste und seligste Leben“ ist (S. 23)? Aristoteles lasse unerklärt, wie Gott zum Denken komme, und das mache seine diesbezüglichen Annahmen wertlos (S. 23); aber nur für einen, der nicht begreift, dafs etwas auch ohne Entwicklung schon fertig sein kann, wenn es die „reine mit keiner Beschränktheit behaftete Actualität“ ist (S. 23).

Ob der Stagirite in dem Menschen mehrere Seelen, oder nicht vielmehr mehrere Seelenkräfte der einen Seele angenommen hat, ist mindestens eine Streitfrage. Für die Ansicht, dafs die vernünftige Seele nach Aristoteles „ohne persönliches Bewufstsein (S. 22) sei, wird fälschlich de anima III, 5: *ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον* citiert: denn *ἀίδιος* heifst ewig, nicht unpersönlich.

Wie bringt Aristoteles das Kunststück zuwege, eine vernünftige Seele „ohne Bewufstsein“ anzunehmen, die nach ihm „das vollendete Selbstbewufstsein“ ist (S. 21)? Das Schlufsurteil, dafs Aristoteles' „System trotz scharfsinnigster (also doch!) Konstruktion (?) ohne endgiltig befriedigenden Inhalt“ sei — für Dr. Loewenthal —, überrascht nach solcher Einsicht in dasselbe nicht mehr.

Da verstanden doch die von unserem Autor verächtlich beiseite gelassenen Scholastiker ihren „Philosophus“ besser! Sie haben ihn von manchen irrigen Lehren gereinigt, und (die spätere Verfallszeit abgesehen) weiter fortgebildet, und so den Grundrifs der philosophia perennis gezeichnet. Dieses Verdienst scheint unserem Geschichtsschreiber so unbekannt zu sein, als Zentral-Afrika. Man höre und staune! Das selbständige Philosophieren im Sinne der Neuzeit hat erst mit Bako von Verulam, gestorben 1626, begonnen (Seite 30); betreffs der früheren Zeit „gewöhnte man (wer sind diese man?) sich, an den Bankrott der Philosophie überhaupt zu glauben“ (S. 27). Als ob „man“ es nicht mit eigenen Augen sehen könnte, das gerade die von Bako eingeleitete, der Scholastik feindliche Richtung im Pessimismus beim Nirvana angekommen sei! Doch nein! Im Jahre 1896 ist endlich ein „fester Boden für die Philosophie der Zukunft“ gefunden worden, als Dr. Eduard Loewenthals Schrift: „Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der geistigen Organismen“ erschien (S. 48). Das nennt man doch „persönliches Selbstbewufstsein“!

Als Kritiker zieht L. zu Felde gegen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus deren Immaterialität, dem allgemeinen Glauben an sie, dem Verlangen darnach, und aus der Gerechtigkeit Gottes; sie seien „fraglicher Art, um ernst genommen zu werden“ (S. 31). Wir möchten aber die ernst zu nehmenden unfraglichen Gegenstände hören von einem Manne, der die „occasionalistische Hypothese nicht übel“ findet (S. 35), und meint, dafs „die cartesianische Wirbeltheorie noch heute alle Beachtung verdient“ (S. 33). Das geistreich sein sollende Wortspiel: „Die Existenz nicht notwendiger Wesen setzt nicht notwendig die eines notwendigen voraus“ (S. 34) hat nur den Nachteil dafs es falsch ist. Wenn mit den Worten: „Schleiermacher suchte das positive Christentum zur wissenschaftlichen Geltung zu bringen, womit seine Richtung genügend gekennzeichnet ist“ (S. 40), nicht blofs das Schleiermacher'sche, sondern auch das echte, historische Christentum getroffen werden sollte, so ist der Schlag daneben gegangen: denn nichts verträgt sich besser, als Wissenschaft und Offenbarung. Freilich, anders mufs es den bedünken, der letztere nur oberflächlich kennt, und die fabelhafte indische Maja mit der historischen Maria von Nazareth, und den indischen Mythus von der Trimurti mit dem grundverschiedenen christlichen Geheimnisse

der Dreifaltigkeit zusammenstellt (S. 1 u. 2). Hatte vielleicht auch der Dreizack des Neptun eine vortrinitarische Bedeutung?

Über die neuere und neueste Philosophie dagegen finden sich in dem Büchlein einige recht treffende Bemerkungen. Z. B.: Kant ist „vielfach überschätzt worden und wird noch überschätzt . . . . Im ganzen ist der Kant'sche Kriticismus ein formalistisches Vacuum" (S. 37). Der Materialismus ist „plump" (S. 42). Schopenhauer ist kein Philosoph geblieben, sondern ein „Bramine in partibus infidelium" geworden (S. 44). Hartmann ist dadurch, daſs er dem Pessimismus verfiel, sich der Hohlheit „seiner Philosophie bewuſst geworden und verzweifelt dann an dem, resp. an seinem menschlichen Wissen" (S. 46).

Graz. Dr. Anton Michelitsch.

System der formalen und realen *Logik* von Dr. Georg **Ulrich.** Berlin 1892, Dümmler. 8°, 87 S.

Diese „Logik" ist ein bizarres Luftschloss, gebaut auf idealistisch-pantheistischer Grundlage. Mit Mühe nur windet man sich durch dessen labyrinthische Gänge hindurch und atmet am Ende erleichtert auf wie nach schwerem Traume. Ulrichs Grundirrtum ist seine Befangenheit im modernen Idealismus. So sagt er: „Nicht nur das Einzelne als Gattung und Gesetz, nein, das Einzelne überhaupt, auch das Einzelne als Ding und Vorgang hat in der auſserbegrifflichen Wirklichkeit seine Heimat nicht" (S. 5). „Das Wesen der Welt, die Substanz aller Dinge ist das Denken; in ihm ist alles und ausser ihm nichts" (S. 27). Beweis? „Wollte man ein Sein ausserhalb des Denkens annehmen, so müſste man zuvor vom Denken selbst abstrahieren — d. h. wieder: Denken ohne zu denken, schwimmen ohne ins Wasser zu gehen" (27).

Aber das ist die reinste petitio principii! Es ist keineswegs notwendig, daſs man vom Denken absehe, wenn man ein Sein auſserhalb des Denkens annimmt. Nur dann müſste man das, wenn feststünde, Sein könne nur Denken sein. Dies ist aber eben in Frage. Um abstrahieren zu können, genügt es, daſs ich von etwas abstrahiere, was schon in meinem Denken ist. Indessen kann ganz gut etwas auser meinem Denken sein, das sich um mein Abstrahieren nicht im geringsten kümmert.

Der gleichen Beweiserschleichung macht sich U. schuldig, wenn er sagt: „Auſserhalb des Denkens ist schlechthin nichts; denn der Begriff „auſserhalb" bezeichnet ja nur eine bestimmte Beziehung zwischen zwei im Denken gesetzten Einzelerscheinungen, darf daher mit dem Begriffe des Denkens selbst gar nicht verbunden werden." (a. a. O.) Aber wo ist denn die Annahme bewiesen worden, daſs „auſserhalb" nur eine Beziehung von Erscheinungen, die bereits im Denken sind, bezeichne? Es kann diese Partikel ja auch eine Beziehung zwischen dem Denken und einem auſsergedanklichen Dinge ausdrücken. Wo ist ferner die Unvereinbarkeit der Begriffe „auſserhalb" und „Denken" bewiesen worden? Nirgends! Auf so schwachen Füſsen steht der Idealismus! Dieses System ist aus der Luft gegriffen und entbehrt jeder thatsächlichen Grundlage; es bedeutet einen Rückschritt, eine schwere Verirrung des menschlichen Geistes.

Was Wunder daher, wenn U. gezwungen ist, den Sprachgebrauch der Nichtidealisten sich anzueignen, und dadurch in Widerspruch mit sich selbst zu treten? So sagt er: „Ein wüstes verworrenes Chaos sinnicher Eindrücke aller Art, ein betäubendes Durcheinander von Licht-

reizen, Tönen und Geräuschen, von Tast- und Druckempfindungen, von Wärme und Kälte, Muskel- und Innervationsgefühlen, Geschmacksreizen, Gerüchen u. s. w. dringt in bunter Unendlichkeit rings auf uns ein." (S. 8. 9.) Was aber eindringt, mufs draufsen sein, denn was drinnen ist, dringt nicht erst ein. Ferner: „In den Lichtempfindungen bemerken wir das Wirken eines Anderen"; wir sind unfähig, „Lichteindrücke nach Belieben hervorzuzaubern und zu verändern. Wir fühlen uns hier passiv, als Empfänger; wir wissen uns unschuldig an der Entstehung des optischen Bildes, und so müssen wir es als Eingebung vom Nicht-ich anerkennen." (S. 55.) Damit hat U. beredt gegen sich selbst gesprochen. Die Thatsache nämlich, dafs unser Denken den Dingen gegenüber sich nicht schöpferisch, sondern leidend verhält, von ihnen abhängig ist, unter ihrem Einflusse neue Erkenntnisse erwirbt, drängt sich uns mit derselben Macht auf, als die Überzeugung von der Wirklichkeit des Denkens. Ehe mir z. B. Dr. Ulrichs „Logik" zu Gesichte kam, wufste ich nichts vom Inhalte dieses Buches. Erst als ich es gelesen hatte, wufste ich ihn. Das Buch war also einst nicht in meinem Denken, nicht mein Denkinhalt, sonst hätte ich es kennen müssen, was damals nicht der Fall war. Folglich war das Buch ausser meinem Denken, und hat auf dasselbe eingewirkt, sein reales Sein hat auch ein ideales in meinem Denken hervorgebracht. Will also der Herr Verfasser nicht eine Wirkung ohne Ursache, z. B. seine „Logik" ohne ihn als Autor, annehmen, so mufs er gestehen, dafs es aufserhalb des menschlichen Denkens reale Dinge giebt.

Nach letztgenanntem Grundsatze handeln und handelten in der That alle Menschen, die Idealisten eingeschlossen. Wenn sie krank sind, denken sie sich den Arzt nicht blofs, sondern lassen ihn auch rufen, und zwar einen wirklichen; bei den Kassen sind sie nicht mit gedachtem Gelde zufrieden, sondern verlangen gemünztes; die Geistesgestalten eines Taschenspielers halten sie nicht für leibhaftige Menschen; auch die Idealisten schreiben Bücher, um andere Menschen zu ihren Meinungen zu bekehren, was nur gedachten Menschen gegenüber überflüssig wäre; Julius Caesar lebte schon längst früher, ehe Dr. Ulrich und ich an ihn dachten; die Matrosen des Columbus waren mit einem gedachten Lande nicht zufrieden, sie wollten stürmisch ein anderes sehen.

Ein Körnchen Wahrheit liegt trotzdem im Idealismus, aber verhängnisvoll ist seine Verwechslung des absoluten mit dem relativen Denken. Was ersteres nicht denkt, kann allerdings nicht sein: denn das absolute Denken ist als gleichzeitiges absolutes Sein der Urquell aller Dinge. Wegen seiner Identität mit Wille und Macht ist es auch nach aufsen schöpferisch, und kann in freigewollter Thätigkeit seinen Ideen auch aufserideales Sein verleihen. Dieses hinwiederum ist als Nachbild von Ideen im stande, Ideen im relativen Denken hervorzubringen. Während also die Dinge vom absoluten Denken gemessen werden, sind sie des relativen Denkens Mafs.

Es seien uns noch einige Bemerkungen gestattet. Die unbewiesene falsche idealistische Voraussetzung U's. macht es erklärlich, dafs seine Definitionen von Natur, Ausdehnung, Zeit, Raum, Zahl, Leib, Seele, Sinne, Phantasie, Dasein u. s. w. ebenfalls unrichtig sind. — Der Satz des Grundes wird nicht ergänzt vom Satze der Identität und des Widerspruches (S. 10), weil letzterer das erste und oberste Erkenntnisprincip ist. — Welcher Lexikograph nennt das Denken τὸ ὄν? — Die Behauptung, der Grundfehler der früheren Philosophie sei „die unklare Vermengung der Begriffe des Wollens und Begreifens" gewesen (S. 30),

verrät grobe Unkenntnis. Denn in den Werken Thomas von Aquin allein gibt es hunderte von Stellen, welche diese beiden Begriffe in allen geschaffenen Dingen auf das schärfste von einander unterscheiden. — U. stellt eine tiefsinnige Betrachtung darüber an, warum man beim Greifen nach dem Lichtbild „Bett, Tisch, Stuhl" eine Hemmung erfährt, nicht aber beim Greifen nach dem Lichtbild „Mond". Ein Grund dafür dürfte sogar jeder „Laie" wissen. — In das Eigenlob der Ulrich'schen Metaphysik, die er sich in „Stunden gemeinsamen Fleifses" mit seiner „lieben Frau" erdichtet hat, können wir nicht einstimmen: „Das ist die schönste Bestätigung unserer Metaphysik, dafs sie so ganz und gar, so leicht und ungekünstelt (?) dasjenige als das Wahre und Natürliche erscheinen läfst, was wir als das Richtige fühlen und dessen wir uns bei noch unbefangenem Urteil voll bewufst sind." (S. 75.) Unseres Verfassers Metaphysik ist so wahr, dafs sie ihn selbst zu folgendem unbefangenen und richtigen Urteil gebracht hat: „Humoristisch ist unsere Weltanschauung .... Mit schmunzelndem Humor betrachten wir des Lebens Spiel." (S. 87.)

Verblüffend wirkt nach alledem die Behauptung U's., die vorgetragene Lehre sei nicht nur Monismus, sondern sogar (!) Monotheismus!! (S. 83) Was hat denn der pantheistische Gott, dieser Weltbrei, mit dem wahren Gotte des Christentums zu thun? Des Lesers Erstaunen wächst, wenn U. sogar ein Bekenner der kirchlichen Trinitätslehre zu sein vorgibt. (S. 85.) Leider nur ein Taschenspielerstück! Denn die Ulrich'schen drei göttlichen Personen „Naturkraft, Naturtrieb, Weltseele", denen „gleiche Ursprünglichkeit, gleiche Ewigkeit und Unendlichkeit, dieselbe Allmacht und Allwissenheit, sowie volle Allgegenwart" zugeschrieben werden (S. 84), sind ebenso himmelweit verschieden von „Vater, Sohn und Hl. Geist", als Brahma, Vischnu und Schiva des indischen Mythus. Der gute Wille mag ja U. nicht fehlen, wohl aber die Erkenntnis der christlichen Lehre. Zum Schlusse wünschen wir dem Herrn Verfasser, welchem wir das Streben nach Wahrheit gewifs nicht absprechen wollen, dafs er sein Talent dazu benütze, die Wahrheit auch wirklich zu erlangen. Freilich auf dem Leichenfelde Kant'scher Sophistik ist sie wohl nicht zu finden.

Graz. Michelitsch.

Kritische Bemerkungen über den Begriff der sog. condicionate futura.

Es ist wohl kein Zweifel vorhanden, dafs die Lehre über das Wesen der kontigenten Willenshandlungen in einem sehr engen Zusammenhang steht mit der Lehre von der Erkenntnis eben dieser Handlungen von seiten Gottes. Allein welcher Art dieser Zusammenhang sei, ist wohl in den über diesen Punkt geführten Kontroversen nicht mit derselben Klarheit ausgesprochen.

Wir möchten hier den Begriff der sog. condicionate futura, wie er sich im Verlauf dieser Streitfrage gebildet hat, beleuchten und dann an der Hand dieser Untersuchung die Frage aufwerfen, ob wirklich in der göttlichen Erkenntnis dieser condicionate futura der Punkt liegt, wo jene beiden Probleme, das der Wesenheit der kontingenten Willenshandlung und das der Erkenntnis derselben von seiten Gottes sich berühren.

Man pflegt das condicionate futurum zu definieren die kontingente Willenshandlung, welche wäre, wenn eine Bedingung wäre, also so, dafs das Dasein (Existenz) der im Vordersatze des Bedingungssatzes enthaltenen Bedingung positiv ausgeschlossen ist, während im einfachen Bedingungssatz nur negativ über die Existenz jener Bedingung gar nichts ausgesagt wird. ‚Deus distincte et certe cognoscit omnes actus liberos creaturarum, qui futuri essent, si certae quaedam condiciones ponerentur'. Chr. Pesch. Prael. dogm. t. II. prop. 32. Da es sich jedoch ohne Zweifel um Erkenntnis der kontingenten Willenshandlungen handelt, insofern dieselben nicht wirklich existieren, sondern blofs mögliche sind, dürfte es genügen, den Bedingungssatz nicht ‚irreal' aufzufassen, sondern in seiner einfachen Bedeutung, wonach über die Existenz der Bedingung nichts ausgesagt, diese also im Ungewissen gelassen wird. Wir werden uns jedoch, der Einfachheit halber, an die hergebrachte Definition halten.

Zwischen der im Vordersatz enthaltenen Bedingung und dem im Nachsatz enthaltenen Bedingten mufs ein ursächlicher Zusammenhang bestehen; denn der Bedingungssatz dient eben dazu, diesen Zusammenhang auszudrücken; dieser Zusammenhang ist aber kein ursächlicher im engern Sinn, so dafs die Bedingung Kraft sein müfste und das Bedingte ihre Wirkung: es genügt, dafs die Existenz des Bedingten irgendwie von der Existenz des Bedingenden abhänge, ist dieses auch nur ein ‚removens prohibens' also eine Bedingung wie sie der Ursache entgegengesetzt wird. ‚Ut igitur aliquid sub condicione cognoscatur, opus est vera ratio condicionis, quae in eo est, quod disponit agens ad agendum vel saltem impedimenta actionis removet'. Chr. Pesch. l. c. n. 205. Dagegen ist es wohl ein Versehen, wenn derselbe Auktor den Begriff der Bedingung darauf zurückführt, dafs der Zusammenhang ein kontingenter sei ‚res quae propter nexum non necessarium, sed contingentem, quem habet cum aliis rebus, dicitur earum conditio' l. c. Der Zusammenhang wird vielmehr ein kontingenter oder notwendiger sein, je nachdem die Bedingung kontingent oder notwendig bedingt.

Bei den condicionate Futura, wie wir dieselben vor uns haben, mufs allerdings der ursächliche Zusammenhang ein blofs kontingenter sein. ‚Ex altera parte nexus non debet esse necessarius; nam eiusmodi nexum intelligere per se nihil aliud est, nisi naturas rerum cognoscere'. In der That, wenn der ursächliche Zusammenhang ein notwendiger wäre, würde niemand die Thatsache in Zweifel ziehen, dafs Gott die Wahrheit eines solchen Bedingungssatzes (ohne weiteres Dekret) notwendig erkennen müsse, und doch wurde diese Thatsache von den ältern Thomisten geleugnet (cf. Petrus de Ledesma. Tract. de divinae gratiae auxiliis art. 18 diff. ultima. Editio Salm. a. 1611, p. 574. 579. 580. 590 bei Pesch. l. c. n. 207), von den spätern aber nur mit Zulassung der Dekrete zugegeben. Dasselbe ergibt sich auch aus den angeführten Beispielen. So ist auch nach Voraussetzung des Geschehens der Wunder in Tyrus und Sidon die Bekehrung der Tyrier nicht nur kontingent, insofern dieselbe in einer kontingenten Willenshandlung bestünde, sondern auch mit Rücksicht auf die göttliche Mitwirkung, die nicht notwendig auf das Geschehen der Wunder hin folgt.

Es handelt sich noch darum, ob die im Vordersatz enthaltene Bedingung eine bestimmte sein müsse, oder ob jede genügt, wenn sie nur eine kontingente Willenshandlung kontingent bedingt. Die Fassung der These, die ganz unbestimmt ist, spricht für das Letztere; ebenso die dargelegten Beispiele. Wenn nämlich eine bestimmte Bedingung gefordert

würde, so könnte es nur der actus primus jener kontingenten Handlung sein, der hie und da unter jener Bedingung verstanden zu werden scheint. Das Dasein der Wunder aber für die Tyrier ist offenbar noch nicht der actus primus für ihre Bekehrung, noch weniger das Bleiben Davids für den Verrat der Ceiliten in dem bei Pesch l. c. n. 209 angeführten Beispiel.

Wenn nun die These aufgestellt wird, daſs Gott das bedingte Sein dieser condicionate futura erkenne, so ist vor allem daran festzuhalten, daſs das Princip dieser Erkenntnis nicht jene kontingent bedingende Bedingung ist; denn erstens wird die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis von den Vertretern und Verteidigern jener These gröſstenteils verworfen. Sodann aber wäre in dieser Voraussetzung ein Zweifel über die Erkennbarkeit der kontingent bedingten Handlungen nicht mehr möglich, und die Kontroverse müſste jene Voraussetzung zum Gegenstand haben, ob nämlich aus einer kontingent bedingenden Bedingung das Bedingte mit Sicherheit erkannt werden kann.

Es ist also wohl zu beachten, daſs jene Bedingung mit dem von ihr abhängigen und bedingten Sein nur Gegenstand der Erkenntnis ist, um die es sich handelt, nicht Erkenntnisprincip für jenes Bedingte.

Wir haben bis jetzt nur den Fragepunkt klargestellt: schreiten wir jetzt zur Beantwortung dieser ersten Frage. Ist eine solche Erkenntnis möglich? Es sind zwei Gründe, welche uns veranlassen müssen. auf diese Frage verneinend zu antworten; der erste ist negativ und stützt sich darauf, daſs für das Dasein eines Dinges, solange und insoweit es noch nicht verwirklicht, also zu verwirklichen ist, die einzige Erkenntnisquelle das Dasein seiner Ursache ist. Es läſst sich dieser Satz nur durch Auflösung der entgegenstehenden Beweise verteidigen, nicht direkt. Denn der vielleicht naheliegende folgende Schluſs wäre irrtümlich: ‚Die Wirkung kann ohne ihre adäquate Ursache nicht erkannt werden, also nur aus derselben'. Denn dadurch, daſs die Ursache notwendig Mitobjekt bei der Erkenntnis der Wirkung ist, folgt nicht, daſs sie auch Princip der Erkenntnis der Wirkung ist. Ebenso folgt daraus, daſs die Ursache alleinige Ursache des Seins ist, direkt noch nicht, daſs sie alleinige Ursache der Erkenntnis dieses Seins ist. Wir stellen also diesen Satz nur auf, weil wir uns eine andere Erkenntnisursache nicht denken können.

Das zweite Argument aber zeigt uns, daſs jene Erkenntnis einen Widerspruch in sich enthält. Denn jene Erkenntnisquelle wäre entweder die von Ewigkeit her in sich oder die notwendig in der göttlichen Erkenntnis vorhandene Wahrheit des existentiellen Seins der condicionate futura. Nun aber kann diese unmöglich Erkenntnisquelle sein.

Sie würde nämlich fürs erste die kontingente Ursächlichkeit Gottes unmöglich machen bezüglich der Objekte, welche aus jenem Princip erkannt werden, also der kontingent bedingten kontingenten Willenshandlungen. Denn die in der Erkenntnis von Ewigkeit her, d. h. ganz absolute Gewiſsheit vom Dasein eines Dinges, hat ein ganz absolutes und notwendiges Dasein desselben Dinges zum Objekt; es kann also dieses Dasein — wenn die Erkenntnis richtig ist — unter keiner Richtung in seinem Dasein kontingent sein und dementsprechend, wenn es eine Ursache hat, nur eine notwendige, nie aber eine kontingente Ursache haben. Wenn der Verrat der Ceiliten auf das Bleiben Davids hin in diesem seinem bedingten (aber doch existentiellen) Sein absolut von Ewigkeit her gewiſs ist in der Erkenntnis Gottes, dann ist es absolut unmöglich, daſs Gott, das Bleiben Davids vorausgesetzt, jenen Schöpfungsakt,

der den Ceilitischen Verrat zum Gegenstand hat, nicht setze; Gott ist also in diesem Schöpfungsakte nur kontingent, insofern er das Bleiben Davids eintreten oder nicht eintreten lassen kann. Allein wer möchte behaupten, dafs Gott nicht vollständig frei dem ganzen Ereignis hätte eine andere Wendung geben können, so dafs z. B. Saul selbst gestorben wäre, und die Ceiliten nie in actu primo poximo sich hätten bezüglich des Verrates zu entscheiden gehabt; und selbst in diesem letzten Fall wäre es Gott immerhin noch frei gewesen zum actus secundus seine Mitwirkung zu versagen und so den Verrat zu verhindern.

Zweitens aber ist kein Grund ersichtlich, warum nicht das existentielle Sein der kontingenten Willenshandlung und überhaupt jedes existentielle Sein absolut erkannt wird, nicht nur in seiner Bedingung; denn der Grund für das letztere ist offenbar nur der, weil jene Bedingung nicht nur Seins-, sondern auch Erkenntnisprincip ist und daher das Bedingte nur in seiner erkannten Bedingung erkannt wird. Wo dies also nicht der Fall ist, ist kein Grund für eine solche Einschränkung mehr zu erkennen. Nun wird aber wohl niemand zugeben, dafs Gott jedes existentielle Sein mit absoluter Notwendigkeit und Sicherheit von Ewigkeit her erkennt: unabhängig von seiner Ursache d. h. seiner eigenen schöpferischen Thätigkeit. Es wäre auf diese Weise die Kontingenz in der Schöpfung vollständig aufgehoben.

Wir haben jetzt noch zu zeigen, in wiefern uns die für die These der Erkennbarkeit der condicionate futura aufgestellten Beweise nicht zu überzeugen vermögen. Wenn wir hierin wieder unserm Auktor folgen, so haben wir zuerst einen skripturistischen Beweis l. c. n. 209 u. 210. Es geht aus den dort angeführten Beispielen allerdings mit Sicherheit hervor, dafs Gott eine Erkenntnis von einem condicionate Futurum haben kann; allein wir vermissen in der Beweisführung zwei Dinge: erstens ist nicht nachgewiesen, dafs jene erkannten condicionate futura wirklich nur kontingent und nicht vielmehr notwendig bedingt sind. Wir wollen zugeben, dafs von den durch das Bleiben Davids bedingten Willenshandlungen wenigstens der Verrat der Ceiliten kontingent war. Daraus aber dafs diese Willenshandlung kontingent ist insofern sie die Ceiliten zum thätigen Subjekt hat, folgt nicht, dafs die Handlung schlechthin kontingent ist, nämlich rücksichtlich ihrer ersten Ursache, der Wirkung dieser Handlung von seite Gottes: Denn wie wir eine erste und zweite Ursächlichkeit zu unterscheiden haben, so haben wir auch die Kontingenz einer jeder derselben auseinander zu halten, obwohl die Kontingenz der zweiten Ursache die der ersten einschränkt, weil sie eben Gegenstand dieser ist.

Ein solch notwendiger Zusammenhang zwischen dem Bleiben Davids in der Stadt und dem Verrat der Ceiliten liefse sich aber sehr leicht denken dadurch, dafs Gott die Kontingenz seiner schöpferischen Thätigkeit in Bezug auf dieses Objekt, ‚Verrat der Ceiliten auf das Bleiben Davids hin‘ aufschöbe durch eine Bethätigung seines freien Willens, welche trotzdem das Dasein des Objektes schlechthin nicht herbeiführt; es ist dies der bedingte Willensentschlufs: ich werde (würde) den Verrat wirken, wenn David bleibt (bleiben würde); dieser Willensakt ist das in dieser Frage bekannte decretum condicionatum.

Man sucht allerdings nachzuweisen, dafs ein solches Dekret einen Widerspruch in sich berge ‚Nam sine dubio nullus rationabilis homo elicit actum positivum volendi aliquid sub aliqua condicione, dum simul absolute non vult ponere istam condicionem‘ l. c. n. 256. Dieser Grund hat gewifs seine Berechtigung; allein für die in der hl. Schrift ange-

führten Beispiele läfst sich ein vernünftiger Grund für jenen Willensakt sehr wohl denken. Denn 1. Reg. 23, 10—12 (l. c. n. 209) ist mit der Setzung jenes bedingten Willensaktes: wenn David in Ceila bleibt ‚wird der Verrat erfolgen‘, ein Dekret über die absolute Nichtverwirklichung jener Bedingung noch nicht gefafst; vielmehr ist die Setzung der Bedingung von David selbst abhängig, jenes Dekret soll ja für David Motiv sein, die Bedingung nicht zu setzen. Die Entscheidung der Nichtverwirklichung wird erst gefällt durch Nicht-Erfüllung der Bedingung, nie durch einen positiven Willensakt Gottes.

Anders verhält sich die Sache bezüglich Luk. X, 13 l. c. n. 210. Dort handelt es sich wirklich um einen irrealen Bedingungssatz. Allein wir brauchen hier nicht anzunehmen, dafs von dem existentiellen Sein jener Bekehrungen die Rede sei, unter der Bedingung des Geschehens der Wunder, sondern nur von der Verwirklichbarkeit einer solchen Bekehrung von seiten Gottes und einer dem entsprechenden Möglichkeit, dafs eine solche Bekehrung existiere. Man hätte sich dann den Vordersatz der Bedingung, die zweite Bedingung, hineinzudenken, von der das Dasein des im Nachsatz enthaltenen ebenfalls abhängig ist. Diese Bedingung wäre die entsprechende göttliche Mitwirkung, über deren existentielles Dasein eben nichts ausgesagt wird. Der Satz würde dann so lauten: ‚Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, und ich die der Bekehrung entsprechende Mitwirkung nicht versagt hätte, wäre diese erfolgt.“ Die Erlaubtheit dieser Auslegung ergibt sich aus dem Zweck dieser Worte, welche den Corozoriten ihre Herzenshärte zeigen sollen; dazu genügt es, zu wissen, dafs die Bekehrung bei andern unter gleichen Verhältnissen hätte erfolgen können. Wir setzen natürlich hiebei die Ansicht voraus, dafs nicht diese Bekehrung (als kontingente Willensthat) ganz nach freiem Willen Gottes verwirklichbar ist; dann wäre es ja selbstverständlich und kein Grund da, einen Vergleich anzustellen.

An zweiter Stelle aber vermissen wir in diesem skripturistischen Beweis den Nachweis, dafs aus der Erkennbarkeit einiger condicionate futura auf die Erkennbarkeit aller geschlossen werden darf. Es wäre nachzubeweisen, dafs das Erkenntnisprincip ein für alle denkbaren condicionate futura vorhandenes, nicht ein nur für diese Fälle gültiges ist. Wir fügen diese Bemerkung bei, um darauf aufmerksam zu machen, dafs es Aufgabe der Verteidiger jener These ist, nachzuweisen, dafs ein partikulärer Erkenntnisgrund nicht vorhanden sein könne, nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, welcher partikuläre Erkenntnisgrund hier wirklich vorhanden sei.

Auf den Väterbeweis werden wir am Schlusse zu sprechen kommen.

Aus der 40. These unseres Autors, wo es sich darum handelt, näher zu beweisen, dafs die cond. futura in ihrer objektiven Wahrheit erkannt werden, haben wir noch einige Vernunftbeweise, dafs den condicionate futura eine solche Wahrheit zukommt; wir haben also auch noch diese Beweise zu berücksichtigen.

Bezüglich des ersten Beweises l. c. n. 274 haben wir zu bemerken, dafs aus dem Vorhergehenden nur folgt, dafs Gott einige condicionate futura erkennt und zwar in einem bedingten Dekret, also in einer nichtkontingenten Ursache, so dafs diese das Erkenntnisprincip ist, nicht die kontingente Ursache, die Gegenstand jenes Dekretes ist. Es folgt also nicht, dafs die objektive nicht auf Erkenntnis der Ursache gestützte Wahrheit Erkenntnisprincip sein mufs.

Der zweite Beweis l. c. n. 275 beruht wohl auf einem Versehen, das wir schon n. 205 vorfinden. Das condicionate futurum in dem dort angeführten Beispiele ist in Wirklichkeit keine Willenshandlung, sondern das Aufhören der Versuchung vor der elften Minute der Versuchung. Dieses hätte allerdings ein Überwinden der Versuchung als moralisches Ganze zur Folge gehabt, aber nicht einen Willensakt des Überwindens; denn dieser wurde in der zehnten Minute wirklich gesetzt, ist also kein condicionate futurum; daher hat er seine Wahrheit und Erkennbarkeit aus seinem wirklichen Dasein. Es darf also daraus, dafs die Überwindung der Versuchung als moralisches Ganze infolge der Existenz ihres kontradiktorischen Gegenteils absolut unmöglich ist, nicht geschlossen werden, dafs die Überwindung der Versuchung bis zur zehnten Minute, insofern wir die Willensthätigkeit darunter verstehen, ein condicionate futurum ist. Aufserdem aber hat das einzige condicionate futurum: Überwindung der Versuchung als moralisches Ganze, wenn die Versuchung mit der zehnten Minute aufhört, seine Wahrheit aus dem Dasein seines kontradiktorischen Gegenteils, also nicht aus sich.

Schwerer zu verstehen ist das dritte Argument l. c. n. 276 u. 277. Wenn wir dasselbe richtig auffassen, so geht der Auktor in demselben davon aus, dafs das wirklich existierende Ding eine Existenzwahrheit hat, so dafs sein kontradiktorisches Gegenteil notwendig falsch ist, weil es entweder ist oder nicht ist ohne eine dritte Möglichkeit, etwa ein ‚unbestimmtes Sein'. Allein es frägt sich jetzt für uns, ob ihm diese Wahrheit zukomme, auch unabhängig vom Dasein. Darauf finden wir in der Beweisführung keine Antwort, denn es wird in ihr das Dasein immer vorausgesetzt, ‚natura contradictionis . . . . exigit nihilominus essentialiter, quod, quaecunque sit illa [pars contradictionis] quae ponatur cras, determinate ponatur, et non pure indeterminate . . . .'

Wir haben jetzt noch den Beweis aus den hlhl. Vätern und der Überzeugung der Gläubigen zu berücksichtigen, und die Auffassung, die wir dort finden, gibt uns den Schlüssel zur Lösung der gestellten Aufgabe. Das einzige nämlich, was wir aus den Vätern rücksichtlich der Erkenntnis der nicht-wirklichen kontingenten Thätigkeiten entnehmen können, ist die Wahrheit, dafs Gott alle kontingenten Thätigkeiten vor ihrer Verwirklichung durch sein Dekret ihrem ganzen Sein nach vorauserkennt, aber nicht ihrem existentiellen Da-(Sein) nach, sondern nur ihrem bildlichen.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, dafs wir von dem Bild des Seienden das Sein gerade so aussagen, wie von dem Seienden selbst. Diesen Bildern des Seins wird also das Sein zuerkannt, das sie eigentlich nur vorstellen, und ebenso wird mit dem Verbindungswort ‚sein' von ihnen ein bestimmtes Sein ausgesagt, das sie in Wirklichkeit nur vorstellen. So existieren auch die Bilder aller verwirklichbaren kontingenten Handlungen in der Erkenntnis Gottes, unabhängig davon, ob sie resp. das, was sie vorstellen, je in Wirklichkeit existieren wird, also ein existentielles Sein im Gegensatz zum blofs bildlichen haben wird.

Diese Erkenntnis, deren Gegenstand das Bild der kontingenten Willenshandlungen ist, nicht das Dasein dessen, was das Bild vorstellt, — diese Erkenntnis Gottes ist notwendig zur Wahrung der Freiheit Gottes in der Schöpfung und Lenkung jener Willenshandlungen, und darum wird diese Erkenntnis von den Vätern verteidigt und wohl auch von niemand geleugnet, der an eine freie Schöpfung glaubt.

Im Gegenteil, gerade die Notwendigkeit dieser Erkenntnis ist für die Thomisten Veranlassung, Schlüsse daraus zu ziehen für die Beschaffenheit der kontingenten Willenshandlung selbst. Es ist somit Aufgabe der molinistischen Richtung, zu zeigen, dafs ihre Auffassung von der Wesenheit der kontingenten Handlung mit jener Erkenntnis nicht im Widerspruch steht.

Wir kommen also zu dem Schlusse, dafs der Begriff der condicionate futura, wie wir ihn entwickelt haben, dafs ferner die Erkenntnis dieser condicionate futura für die Frage von der Beschaffenheit der kontingenten Willenshandlung vollständig gegenstandslos ist, da er das existentielle, nicht das bildliche Sein der kontingenten Willenshandlung berücksichtigt.

Die Thatsache aber, dafs unser Auktor, dem wir gefolgt sind, die Aussprüche der Väter für seine These citiert, obwohl sie ganz offenbar nur das bildliche Sein der kontingenten Willenshandlungen im Auge haben, — diese Thatsache legt es uns nahe, dafs nur ein Übersehen der Distinktion in ein bildliches und existentielles Sein ihn zu den Behauptungen verleitete, die wir im Vorliegenden einer Prüfung unterzogen haben: dieselbe Thatsache läfst uns auch hoffen, dafs diese unsere Bemerkungen eine wohlwollende Aufnahme finden werden.

Stuttgart. H. Dimmler.

ERWIDERUNG

auf die Kritik meiner Schrift über die Seele in der Litter. Rundschau vom 1. Mai 1897.

Die Besprechung meiner Schrift: **Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles**, in der Mainummer der Litter. Rundschau, Sp. 143 f., die mir erst am 19. Juni zu Gesicht gekommen ist, kann ich nicht ohne eine kurze Erwiderung lassen.

Der Herr Recensent beginnt mit den Worten: „Der Verfasser, welcher sich, wie er uns berichtet, schon früher mit der arist. Seelenlehre beschäftigt hat u. s. w.“ Das ist nicht richtig. Ich habe selbstverständlich meine Leser nicht von meiner früheren Beschäftigung unterhalten, sondern ich habe S. 5 geschrieben: „Wir weisen noch darauf hin, dafs die vorliegende Arbeit eine Ergänzung zweier andern Abhandlungen bildet, die wir vor kurzem über Fragen der arist. Psychologie veröffentlicht haben u. s. w.“. — Der Recensent sagt sodann, im 1. Teil meiner Schrift spreche ich mich gegen die Annahme einer substantialen Form im Gebiete des Anorganischen aus, hielte sie aber fest für das Reich des Organischen. Ich begreife nicht, wie der Herr Recensent so etwas schreiben kann. Ich sage nur: die anorganische Natur scheint für sich allein für die substantiale Form kein Zeugnis abzugeben, S. 63, ergänze dies aber durch den Nachweis, dafs man von der substantialen Form der organischen Wesen auf die der anorganischen schliefsen dürfe und wohl auch müsse, S. 75 ff.

Über den 2. Teil der Schrift heifst es: „In ähnlich umständlicher Weise behandelt der Verfaser die arist. Definition der Seele, kommt dabei aber allerdings trotz oder vielleicht dank seinem Führer, dem Aquinaten,

zu Ergebnissen, denen wir nicht beizupflichten im stande sind." — Was den Vorwurf der Umständlichkeit betrifft, der nicht ganz unerheblich ist, weil jene Umständlichkeit mich doch vor unhaltbaren Ergebnissen nicht behütet haben soll, so stehe er dahin. Es kommt hier vor allem auf die Sache an. Daſs mein Führer, der Aquinate, um mit Recensent zu reden, mich aber nicht falsch geführt hat, liegt insofern auf der Hand, als die Punkte, in denen ich mit ihm geirrt haben soll, schon die aufgebotene Kritik vertragen. Indessen ich rede ungenau. Im Grunde wird mir nur ein einziger Irrtum vorgeworfen, daſs Aristoteles die vernünftige Seele des Menschen erst mit dem Leibe entstehen lassen und ihr vorleibliches Dasein leugnen soll. Das soll nach dem Recensenten nicht die wahre Lehre des Aristoteles sein. Ich habe nun den Beweis für die Ansicht, der ich mich unter Führung des hl. Thomas angeschlossen habe, wiederholt schriftlich, wenigstens bei vier verschiedenen Gelegenheiten, geführt. Dieser Beweis wird dadurch nicht hinfällig, daſs man mit dem Herrn Recensenten einfach behauptet: „zwingende Kraft wohnt seinen Beweisen nicht inne". Das müſste doch an den einzelnen Gründen gezeigt werden. Doch etwas wie eine Begründung finde ich. „Grade seine wichtigste Belegstelle kann nur mit groſser Vorsicht verwendet werden, da sie aus Metaphysik, Buch 12, Kap. 3 entnommen ist und Kap. 1—5 dieses Buches bekanntlich wie das ganze vorausgehende 11. Buch in seiner Echtheit sehr angezweifelt, bestenfalls nur als flüchtige Skizze betrachtet wird." — Da haben wir's! Nun hat sich die ganze Vorzeit, nun haben sich noch in unsern Tagen Zeller und Brentano in akademischen Schriften über den Sinn und die Tragweite dieser Stelle gestritten, oder vielmehr die gegnerische Seite hat sich aufs äuſserste bemüht, zu zeigen, daſs die Stelle ihrem Sinne nach nicht gegen die Präexistenz des Geistes angerufen werden darf, und nun war alles verlorene Liebesmüh. Die Stelle ist in ihrer Echtheit zweifelhaft! — Oder, wie beigefügt wird, sie wird bestenfalls nur als flüchtige Skizze betrachtet. Aber das ist eine eigene Alternative. Da gibt ja die eine Hand wieder, was die andere genommen hat. Ist die Stelle von Aristoteles, diese so bestimmte und in ihren Deduktionen so tief durchdachte Stelle, so mag man sie noch so sehr als flüchtige Skizze bezeichnen, uns genügt dann, daſs sie von Aristoteles ist. — Noch einen zweiten und letzten Grund bringt der Herr Recensent vor: „Direkt im Widerspruch zu des Verfassers Beweisführung steht aber das Wort *ἀΐδιος*, womit Aristoteles eine wichtige Eigenschaft des *νοῦς ποιητικός* bezeichnet und über dessen Gebrauch sich der Verfasser nicht unterrichtet hat. Sonst hätte er finden müssen, daſs Eth. Nik. VI. 3. 1139 b. 23 sqq. (rec. Fr. Susemihl. Lips. 1880) Aristoteles das Wort mit *ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος* erklärt und nichts dazu zwingt, das Wort anderswo lediglich im Sinne von *ἄφθαρτος* zu verstehen." Der Herr Recensent verrät hier eine sehr befremdliche Unbekanntschaft mit Aristoteles und seinem Sprachgebrauch, sonst könnte er nicht meinen, es sei mir beigekommen, die menschliche Seele bei Aristoteles zwar für *ἄφθαρτος*, nicht aber für *ἀγένητος* zu erklären. Sie ist Aristoteles zufolge freilich *ἀγένητος*, das heiſst aber nicht ungeworden, ewig, sondern ungezeugt: das Entstehen und Vergehen, *γένεσις καὶ φθορά*, bezieht sich bei Aristoteles nur auf körperliche Dinge. Ich habe in meiner Schrift die Schrift des Aristoteles vom Entstehen und Vergehen zu einem groſsen Teil förmlich kommentiert, muſs also wissen, was das aristotelische Entstehen ist, und soll trotzdem gesagt haben, ein solches Entstehen werde von Aristoteles der Denkseele nicht abgesprochen. Er hätte also nach mir die vernünftige Seele aus der Materie

sich entwickeln lassen; denn das ist γίγνεσθαι bei ihm. Hiernach müssen wir dem Leser das Urteil darüber anheimstellen, ob Recensent mit Recht sagen konnte: „Wir werden also mit dem besten Willen nicht herumkommen (sic!) um die alte Ansicht, dafs Aristoteles dem νοῦς ποιητικός Präexistenz zugeschrieben hat.“

Nachdem Recensent die genannten beiden Bedenken gegen den zeitlichen Ursprung der Menschenseele bei Aristoteles — der Herr sagt auffallender Weise immer blofs des intellectus agens — vorgetragen hat, folgt noch eine Bemerkung, die eigentlich nicht direkt gegen uns gerichtet ist. Die Lehre des Aristoteles über den Zustand der Seele nach dem Tode stehe so wenig im Einklang mit der Lehre des h. Thomas und der Kirche als die von ihrer Präexistenz. „Denn“, heifst es, „wenn Aristoteles den νοῦς ποιητικός, den Träger der Erinnerung, untergehen läfst, so nimmt er dem fortdauernden Geiste jegliches Individuelle, ja eigentlich so gut wie jeglichen Inhalt. Ein Bewufstsein ohne Inhalt wäre aber kaum besser wie gar kein Bewufstsein.“ Wir bemerken dazu, dafs hier aus dem Aufhören des Gedächtnisses nach dem Tode erstens unsichere Folgerungen gezogen werden — eine Berücksichtigung dessen, was St. Thomas im Kommentar zu III, 5 π. ψ. sagt, würde den H. Recensenten davon überzeugt haben —, zweitens, dafs zweifelhaft ist, ob Aristoteles wirklich die Erinnerung nach dem Tode ausdrücklich aufhören läfst. Denn die betreffenden Worte: „wir erinnern uns nicht“, sagen wahrscheinlich nur, dafs wir im gegenwärtigen Leben uns oft nicht erinnern, ohne dafs daraus ein Bedenken gegen die Inkorruptibilität des Nus hergenommen werden darf. Da diese Sachen aus der einschlägigen Litteratur bekannt sind, so brauchen wir uns hier nicht lange bei ihnen aufzuhalten.

Das ist nun alles, was Recensent an sachlichen Bedenken und Ausstellungen gegen meine Schrift vorbringt. Von dem eigentlichen Gegenstand der aristotelischen Lehre von der substantialen Form und dem Wesen der Seele und meiner Auffassung und Beurteilung derselben spricht er nicht, setzt aber an den Schlufs das Gutachten: „Wir können uns also mit den Ergebnissen des Verfassers keineswegs ganz einverstanden erklären.“ „Und noch weniger“, so fährt er fort, „können wir das mit der Methode des Verfassers.“ Zur Begründung aber geht er nicht auf meine Methode ein, sondern tadelt, dafs ich die zu Gebote stehenden Hilfsmittel nicht im weitesten Mafse, wie er fordert, berücksichtigt habe. Ich antworte nur, dafs Recensent wohl ausschliefslich nur die neueren und neuesten Hilfsmittel meinen kann. Ich habe in der Beziehung so manche Erfahrungen gemacht, so manche Schrift für schweres Geld angekauft, um sie hier in meiner Entlegenheit zur Hand zu haben, aber gesehen, dafs sie meistens aus einer Tonart singen: es ist die Weise Zeller und Genossen. Immerhin aber mag es sein, dafs vielleicht die Einsichtnahme in die eine oder andere von mir nicht benutzte Schrift einzelne Fehler verhindert hätte, die ich etwa begangen habe. Wer mich auf solche Fehler aufmerksam macht, dem werde ich aufrichtig dankbar sein. Denn ich nehme alles mit Freuden an, was mich in der Kenntnis des Aristoteles weiter bringt. Im übrigen bin ich so ziemlich sicher, dafs einzelne Verstöfse, die mir etwa wegen mangelnder Belesenheit oder mangelnder philologischer oder philosophischer Tüchtigkeit untergelaufen sind, an dem Gesamtergebnisse nichts ändern werden.

Satzvey (Rheinland). Rolfes.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 133, 6. 134, 1—3. 1897. *Goix:* La méthode expérimentale et la mystique chrétienne. *Laberthonnière:* Le problème religieux à propos de la question apologétique: la méthode d'immanence. *De Margerie:* Mgr. d'Hulst, étude philosophique et religieuse. *Grosjean*: Science et métaphysique: les résultats. *Feugère:* L'esthétique chrétienne au XIXe siècle. *Segond:* Essai sur l'Identité: le principe, son origine, son application. *Gasc-Desfossés:* Le mysticisme irreligieux et sentimental au XIXe siècle. *Surbled*: L'Écorce cérébrale selon les faits. *Piat:* Parole et langage: Y a-t-il une lueur de réflexion dans la langage des bêtes? *Tiger:* De la méthode cartésienne; Aristote et Descartes. *Frémont:* De la certitude scientifique en matière religieuse. *Lechalas:* Matière et mémoire d'après le livre de M. Bergson. *Lescoeur:* La science et les faits surnaturels contemporains: les vrais et les faux miracles; conclusion. *Fénart:* La dernière philosophie de Berkeley. *Thouverez:* La philosophie de Spir: Pensée et Réalité. *Tannery:* Qu' est-ce que l'atomisme à propos des plus récentes publications. *Funk-Brentano:* L'individualisme et le socialisme. *De Margerie:* La philosophie de M. Fouillée; la morale. **Divus Thomas.** 6, 13—16. 1897. *D.:* Verba prooemialia in annum decimum octavum. *Ramellini:* Comm. in D. Thomae S. th. III. qu. 27—59. *De Wulf:* Dissertatio historica-critica de speciebus intentionalibus. *Syndicus:* Idealismus historice illustratus et a S. Thoma confutatus. *A. Th.:* Comm. in encyclicam De studiis S. Scripturae. — De genuino systemate S. Alphonsi. *Vespignani:* In liberalismum universum doctore Angelico duce et pontifice summo Leone XIII. trutina. *Vinati:* De principio causalitatis animadversiones criticae. — **Philosoph. Jahrbuch.** X, 3. 1897. *Adlhoch:* Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Forts. *Schütz:* Der Hypnotismus. Schlufs. *Straub:* Gewifsheit und Evidenz der Gottesbeweise. Schlufs. *Linsmeier:* Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese. Schlufs. — **Revue de métaphysique et de morale.** 5, 3—4. 1897. *Delboeuf:* Notes sur la mécanique. *Gourd:* Les trois dialectiques. III. La dialectique religieuse. *Remacle:* Recherche d'une méthode en psychologie (suite). *Spir:* Nouvelles esquisses de philosophie critique (fin). *Delbos:* Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, par Bergson. *Eucken:* La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent. *Milhaud:* A propos de la géométrie grecque. Une condition du progrès scientifique. *Bouglé:* Anthropologie et démocratie. *Lechalas:* De l' infini mathématique, par Couturat. — **Revue Néo-Scolastique.** 4, 2. 1887. *Deploige:* S. Thomas et la question juive. *Decraene:* La formation de nos connaissances. *Van Overbergh:* Le socialisme scientifique d' après le Manifeste communiste (suite et fin). *Mercier:* Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel? — **Revue Thomiste.** 5, 1—2. 1897. *Gardeil:* Après le cours de M. Boutroux. *Coconnier:* L'hypnotisme franc n'est pas, de soi, diabolique (fin). *Schwalm:* L'apologétique contemporaine. *Mandonnet:* Polémique averroïste de Siger de Brabant et de s. Thomas d'Aquin (suite). *de Meunnynck:* La conservation de l'énergie et la liberté morale. *Gardeil:* Devons-nous traverser Kant? *Villard:* La providence (suite). *Froget:* De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. *Schwalm:* La crise de l'apologétique. — **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik.** 4, 1—2. 1897. *Flügel:* Der substantielle und der aktuelle Seelenbegriff und die Einheit des Bewufstseins. Schlufs.

Schmidkunz: Naturgemäfse Körperhaltung. — **Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik.** 109, 2. 110, 1. 1896/97. *Freudenthal*: Spinozastudien. *Schwarz:* Die Zwiespältigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre. *Müller:* Über das Erinnern. Nachtrag. *Joel:* Paulsens Einleitung in die Philosophie. *Szlávik:* Zur neuesten philosophischen Litteratur in Ungarn. *Gomperz Th.:* Die Jowet-Campbellsche Ausgabe des „Staates" und die platonische Chronologie. *Gomperz H.:* Über die Abfassungszeit des platonischen Kriton. *Döring:* Thales. *Elsenhans:* Das Verhältnis der Logik zur Psychologie. *Erhardt:* Kausalität und Naturgesetzlichkeit. *Eucken:* Zur Erinnerung an J. H. Fichte. *Külpe:* Zur Lehre von der Aufmerksamkeit. *Bergmann:* Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich. *Schwarz:* Descartes' Untersuchungen über die Erkenntnis der Aufsenwelt. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 52, 3—5. 53, 1. 1897. *H. Pesch:* Lohnvertrag und gerechter Lohn. *Dahlmann:* Der Materialismus in Indien. *Müller:* Die Sonnenflecken im Zusammenhang mit dem Copernicanischen Weltsystem. *Dressel:* Die neueste Messung der Gravitationskonstante durch K. Braun.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Ärtnys: Probabilismus oder Äquiprobabilismus. — *Divus Thomas* 6 *Vinati.*

Arnoldt: Kritische Exkurse im Gebiete d. Kantforschung — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *König.*

Baumann: Die Grundfrage der Religion. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Ziegler.*

Baumann: Wie Christus urteilen u. handeln würde, wenn er heutzutage lebte. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Ziegler.*

Braig: 1. Abrifs der Logik, 2. Abrifs der Ontologie. — *Ann. de phil.* 133.

Calmes: La propriété devant le socialisme contemporain. — *Rev. Néo-Sc.* 4 *H. C.*

Cathrein: Philosophia moralis 2. ed. — *Augustinus* 97 *Stára.*

Cohen: Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken. — *Rev. de Méta.* 5.

Commer: Logik. — *Litt. Handw.* 36 *Otten.* — *Litt. Rundsch.* 23 *Glofsner.* — *Öst. Litt.* 6 *Feldner.* — *Divus Thomas* 6 *Vinati.*

Delmas: Ontologia-Metaphysica generalis. — *Rev. Néo-Scol.* 4 *H. C.* — *Ann. de philos.* 134.

Dessoir: Geschichte der neuern deutschen Psychologie 1. Bd. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Wreschner.*

Drews: Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *König.*

Dummermuth: Defensio doctrinae S. Thomae Aq. — *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*

Eitle: Grundrifs der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Ziegler.*

Ellisen: Fr. Alb. Lange. — *Öst. Litt.* 6.

Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Vorländer.*

Erhardt: Metaphysik. 1. Bd. Erkenntnistheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Stange.*

Eucken: Die Lebensanschauungen der grofsen Denker. 2. Aufl. — *Rev. de Méta.* 5.

Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig.* — *Öst. Litt.* 6 *v. Kralik.*

Gomperz: Zur Psychologie der logischen Thatsachen. — *Philos. Jahrb.* 10 *v. Schmid.*

Glogau: Die Hauptlehren der Logik u. Wissenschaftslehre. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Groos.*

Goudin: Philosophia iuxta divi Thomae dogmata. — *Ann. de phil.* 133 *Bertin.*

Grimmich: Lehrbuch der theoret. Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 10 *Schmitt.*

Groos: Die Spiele der Tiere. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Alt.*

Gutberlet: Der Mensch. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Flügel.* — *Rev. Néo.-Sc.* 4 *A. P.*

Güttler: Psychologie und Philosophie. — *Öst. Litt.* 6 *Kralik.*

Heinrich-Gutberlet: Dogmatische Theologie. — *Litt. Rundsch.* 13 *Atzberger.*

Hittmair: Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis a. d. Univ. Salzburg. — *Augustinus* 97 *Soukup.*

Höfler: Psychologie. — *Öst. Litt.* 6 *Twardowski.*

Hontheim: Der logische Algorithmus. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig.*

Kaufmann: Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer. — *Öst. Litt.* 6 *Bausweck.*

Kaufmann: Elemente d. Aristotelischen Ontologie. — *Litt. Rundsch.* 23 *Pfeifer.*

Kirchner: Geschichte d. Philos. von Thales bis zur Gegenwart. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Flügel.*

Kleekamm: Die menschl. Seele. — *Philos. Jahrb.* 10 *Schanz.*

Krieg: Die Überarbeitung der platonischen Gesetze. — *Ann. de philos.* 133.

Krüger: Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? — *Öst. Litt.* 6 *Kralik.*

Linder: Lehrbuch der empirischen Psychologie. — *Öst. Litt.* 6.

Löwenthal: Geschichte der Philosophie im Umrifs. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Flügel.*

Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig,*

Manser: Possibilitas praemotionis physicae Thomisticae. — *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*

Melzer: Die Unsterblichkeit auf Grund der Schöpfungslehre. — *Litt. Rundsch.* 23 *Bach.* — *Philos. Jahrb.* 10 *Schanz.*

Michelitsch: Atomismus, Hylemorphismus u. Naturwissenschaft. — *Ph. Jahrb.* 10 *Forch.* — *Divus Thomas* 6 *Vinati.* — *Rev. Thomiste* 5 *C. D.*

Müller: Theosophie oder psychologische Religion. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Vorländer.*

Münz: Jak. Frohschammer, der Philosoph der Weltphantasie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *v. Lind.*

Otten: Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 10 *Ludewig.*

Ottiger: Theologia fundamentalis tom. 1. — *Stimmen a. M.-L.* 52 *Wernz.*

Picavet: Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et l'histoire. — *Rev. Thomiste* 6 *P. M.*

Preyer: Zur Psychologie des Schreibens. — *Öst. Litt.* 6 *p.-bl.*
Rabus: Logik und System der Wissenschaften. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Sogemeier.*
Rolfes: Die substantiale Form u. d. Begriff d. Seele bei Aristoteles. — *Litt. Rundsch.* 23 *Offner.*
Sasse: Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae vol. 1. — *Stimmen a. M.-L.* 52 *Lehmkuhl.*
Schell: Die göttliche Wahrheit des Christentums. 1. Bd. — *Augustinus* 97 *Stára.*
Schuppe: Grundriſs der Erkenntnistheorie und Logik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Groos.*
Stein: Fr. Nietzsches Weltanschauung u. ihre Gefahren. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Stock.*
Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. — *Rev. de Méta.* 5.
Stüdle: De processionibus divinis dissertatio. — *Litt. Rundsch.* 23 *Commer.*
Traub: Die sittliche Weltordnung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Ziegler.*
Überweg-Heinze: Grundriſs d. Geschichte d. Philos. 3. Teil, 8. Aufl. — *Litt. Handw.* 36 *Stölzle.*
Wasmann: Zur neueren Geschichte der Entwicklungslehre. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Flügel.*
Weiſs: Sociale Frage und sociale Ordnung. — *Öst. Litt.* 6.
Wentscher: Über physische und psychische Kausalität. — *Philos. Jahrb.* 10 *Schanz.*
Willmann: Geschichte des Idealismus. — *Stimmen a. M.-L.* 52. *Nostitz-Rieneck.*
Wundt: Grundriſs der Psychologie. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig.*
Wundt: Ethik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 109 *Hasbach.*
X.: Stöckl, Domkapitular u. Lycealprofessor in Eichstätt. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

EIN KRITISCHER ANHÄNGER HEGELS IN ENGLAND.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Der formellen, wissenschaftlichen Durchbildung, welche sie einer wenngleich falschen, doch weitverbreiteten, zuzeiten wie eine Art von epidemischer Krankheit die Geister beherrschenden Weltanschauung, der pantheistisch-monistischen gegeben, verdankt es die Philosophie Hegels, dafs sie innerhalb und aufserhalb Deutschlands immer wieder vereinzelte Vertreter findet. In der That ist nach Hegel kein philosophisches System aufgetreten, das sich, was innere Konsequenz und formelle Vollendung betrifft, mit dem Hegelschen messen könnte. Die Systeme, die vom monistischen Standpunkt sei es den Willen oder die Phantasie oder irgend ein anderes Seelenvermögen zum universalen Princip erheben, müssen gegenüber dem allumfassenden Princip des logischen Seins mit seiner immanenten Dialektik als schwächliche Versuche bezeichnet werden, über einen allerdings einseitigen, vom Standpunkt des pantheistischen Monismus aber unvermeidlichen Intellektualismus hinauszukommen. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn selbst in dem durch die Richtung des Nationalcharakters und die Beredsamkeit des Begründers seiner philosophischen Bestrebungen in die Bahn eines einseitigen Realismus gedrängten und festgehaltenen England gelegentlich ein Anwalt der Hegelschen Dialektik ersteht. In dem gegenwärtigen Falle zwar, auf welchen wir die Aufmerksamkeit des deutschen Lesers lenken möchten, ist es, wie es scheint, ein Schotte, ein Sohn jener Nation, die, trotz der Verschmelzung mit der englischen, gröfsere spekulative Begabung und eine zuweilen durchbrechende idealistische Neigung zeigt, welcher zu Gunsten der Hegelschen Dialektik eine Lanze einlegt.

John Mc Taggart ist der Name unseres Autors; seine Schrift trägt den Titel: Studies in the Hegelian Dialectic (by Mc Taggart Ellis Mc Taggart, Cambridge 1896). Da derselbe das Hegelsche Erbe cum beneficio inventarii übernimmt und an der Dialektik und dem Systeme überhaupt eine sorgfältige und freimütige Kritik übt: so können auch wir Gegner Hegels daraus Gewinn ziehen. Ja, wir werden, wenn wir uns nicht sehr täuschen, daraus die Überzeugung schöpfen, dafs mit den Teilen des Hegelschen

Systems, die der Verfasser preisgibt, auch die Dialektik, die er zu retten sucht, ins Schwanken und in ernstliche Gefahr gerät, mit den unhaltbaren Konsequenzen in den Untergang hineingezogen zu werden.

Der Verf. sucht zunächst die Natur der Dialektik im allgemeinen festzustellen. „Die Idee der Synthesis von Gegensätzen ist vielleicht das Charakteristische im ganzen Hegelschen System.“ Der innere Grund der Natur, worauf der dialektische Prozefs Anspruch erhebt, kann nicht blofs in der Kategorie liegen, von welcher er ausgeht. Die blofse Analyse einer Idee treibt nicht zu einer andern, mit ihr unvereinbaren. Gleichwohl soll keine andere Prämisse als die Gültigkeit der niederen Kategorie erforderlich sein, um die Gültigkeit der höheren zu behaupten. „Die erste und tiefste Ursache der dialektischen Bewegung ist die Unbeständigkeit aller endlichen Kategorieen, woraus sich der Widerspruch ergibt; der Existenz des Widerspruchs aber verdanken wir den Fortschritt der Dialektik.“ Der dialektische Prozefs ist eine gültige Beschreibung der Realität, diese ist aber ein dauernder und zeitloser Zustand. Die dialektische Bewegung ist ein Führer zur Realität, da die höchste Kategorie, unter welcher sie allein konstruiert werden kann, alle niederen Kategorieen als Momente in sich enthält; der Fortschritt aber von einer Stufe des Begriffs zur andern ist ein inadäquater Ausdruck der Wahrheit. (S. 1—7.)

Was das Widerspruchsprincip betrifft, so verwirft die Dialektik dieses Gesetz nicht; auch für Hegel ist der unaufgelöste Widerspruch ein Zeichen des Irrtums. Ja, die Dialektik beruht geradezu auf dem Princip des Widerspruchs. (S. 10.)

Diese Darstellung widerspricht bezüglich des princ. contradict. den ausdrücklichen Erklärungen Hegels und zugleich dem Geiste des Systems nach der eigenen Auffassung unseres Autors. Die Dialektik nämlich treibt immer neue Gegensätze und Widersprüche hervor, die allerdings in der absoluten Idee gelöst sein sollen, in der That aber in ihr bestehen bleiben, mit Hegel zu reden, darin aufgehoben, d. h. bewahrt sind. Diese Widersprüche sind insofern künstlich gemacht, als sie aus der Hypostasierung des reinen Seins (des Ausgangspunktes der Dialektik) entspringen, und ihre Auflösung ist nur eine scheinbare, da eben der Grundwiderspruch des Systems, die Identifizierung des logischen (leeren) Seins mit der absoluten Idee (dem absoluten, schlechthin vollkommenen Sein) bestehen bleibt.

Die Negation verliere im Fortschritt des dialektischen Prozesses ihre Bedeutung. Dieses fundamentale Princip habe Hegel

nicht genauer im einzelnen auseinandergesetzt und seine Konsequenzen nicht verfolgt, entweder weil er es nicht klar durchführte oder seine Bedeutung nicht vollkommen durchschaute. Auch gegen diese Darstellung mufs eingewendet werden, dafs sie das System zu günstig beurteile. Die Negation kann darin nie ihre Bedeutung verlieren, da die Welt nach Hegel ein notwendiges Moment im Leben Gottes ist, mit der Welt aber ist auch die Negation gesetzt.

Den Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit der Dialektik führt Hegel mit dem Verstand (im Gegensatz zur „Vernunft“). „Wir müssen zeigen, dafs, wenn wir, wie wir nicht umhin können, für die Gültigkeit des gewöhnlichen Verfahrens unseres Gedankens einstehen, wir auch für die Gültigkeit der Dialektik einstehen müssen. Hegel anerkennt diese Notwendigkeit.“ Allerdings bedarf der Verstand der Erklärung durch die Vernunft, da nur diese im Besitz der vollen Wahrheit ist; dies schliefst aber nicht aus, dafs die Vernunft durch den Verstand gerechtfertigt werden mufs. Diese Rechtfertigung beruht auf zwei Thatsachen: 1. dem Suchen nach dem Absoluten, das im Verstand verflochten ist; 2. den Widersprüchen, die den Erfolg dieses Suchens unmöglich machen. (S. 15.) Die Folge ist, dafs der Verstand sich genötigt sieht, die Gültigkeit der Vernunft anzuerkennen, um nicht seine eigene zu leugnen.

Zu den schwierigsten Punkten der Hegelschen Logik gehört ihr Verhältnis zur Erfahrung. Einerseits verlangt die Dialektik eine empirische Basis; andererseits kann diese nicht eine partikuläre oder kontingierliche sein. Der Prozefs ist vermittelnd, verlangt also einen zu vermittelnden Stoff, eine anschauliche Materie, von der er zwar nicht abhängt, womit aber der reine Begriff als verbunden zu nehmen ist. Die Gegenwart dieser anschaulichen Materie in der Erfahrung ist eine Bedingung, dafs wir die dialektische Bewegung des reinen Gedankens wahrnehmen. Diese Bewegung gründet zwar nur im reinen Gedanken selbst, bedarf aber der Stütze in der allgemeinen Natur der Erfahrung. Demnach ist das einzige logische Postulat, das die Dialektik verlangt, das Zugeständnis, dafs Erfahrung reell existiert. Die Basis — die Natur des reinen Gedankens — ist die vollständige und konkrete Idee, die im Geiste, wenn auch nur implicite gegenwärtig ist und die es unmöglich macht, bei einer endlichen Kategorie stehen zu bleiben. Das Postulat, die abstrakte Idee im höchsten Stande der Abstraktion, dessen Gültigkeit zugestanden ist, ist das, was explicite vor dem Geiste steht und wovon der Prozefs seinen Ausgang nimmt. Die Bedingungen

der Dialektik also sind: erstens der konkrete Begriff, der in all unserem Bewufstsein impliziert ist, zweitens die Kategorie des Seins, die wir mit Recht postulieren, da sie für die Beurteilung der Erfahrung unerläfslich ist.

Hierzu sei bemerkt, dafs allerdings ein System objektive Geltung nur aus der Erfahrung insofern schöpfen kann, als diese allein Dasein, Existenz verbürgt, von welcher Grundlage alsdann der Gedanke auch zu nicht erfahrungsmäfsigem Dasein sich zu erheben vermag. Die Erfahrung aber zeigt uns nur Daseiendes, nicht Dasein abstrakt; konkretes, individuelles Sein, nicht das Sein schlechthin, mag man nun dabei an das *ὂν κατὰ τὸν λόγον*, den allgemeinsten Vernunftbegriff, oder an das vollkommenste Sein (die Hegelsche „absolute Idee") denken. Indem nun Hegel gerade das logische Sein zur Grundlage der Dialektik nimmt, verfälscht und verläfst er zugleich die Basis der Erfahrung, und indem er dieses abstrakte logische Sein mit dem absolut vollkommenen, dem göttlichen Sein identifiziert, fügt er zu jenem *πρῶτον ψεῦδος* der Dialektik konsequenterweise einen zweiten fundamentalen Irrtum hinzu. Denn unleugbar verlangt die Dialektik, um auch nur einen Schritt vorwärts thun zu können, jene Identifizierung; oder um mit dem Verf. zu reden, der Gang der Dialektik ist zumal analytisch und synthetisch, indem angenommen wird, dafs die absolute Idee bereits im Anfang implicite dem Geiste gegenwärtig sei.

Folgen wir dem Verf. Das schliefsliche Resultat ist, dafs keine Kategorie aufser der absoluten Idee zur Erklärung des Universums genügt. Die Dialektik macht daher nicht nur alle Versuche, einen durchgreifenden Materialismus aufzustellen, zu nichte, indem sie die Ansprüche der Kategorie des Geistes zur Geltung bringt, sondern unterwirft die ganze Welt der Erfahrung der Herrschaft des Geistes, indem sie zeigt, dafs jede niedere Kategorie die höhere involviere und dafs die Materie auf Geist reduziert werden müsse, nicht nur könne.

Wie uns bedünkt, hat diese Reduktion ihre Kehrseite; denn da die niedere Kategorie in der höheren aufgehoben, d. h. auch gewahrt bleiben soll, wird nicht nur die Materie spiritualisiert, sondern auch der Geist materialisiert. Nur in einer Philosophie, die der Erfahrung, welche Geist und Materie als verschieden aufweist, ihr Recht läfst, und statt der dialektischen der natürlichen, schlufsfolgernden Methode sich bedient, wird der Materialismus wirklich überwunden, indem der Geist, unvermischt mit dem Stoffe und ihn beherrschend, über ihm steht.

Vom epistemologischen Standpunkt (dem der Wissenschafts-

lehre), fährt der Verf. fort, ist der Plan der Hegelschen Logik nicht besonders verschieden von dem Kants. Beide rechtfertigen die Anwendung gewisser Kategorieen auf die Erfahrung, indem sie beweisen, dafs die Gültigkeit dieser Kategorieen in einer anderen vom skeptischen Gegner zugestandenen Idee eingeschlossen ist. Ihre Systeme aber unterscheiden sich, indem Hegel den gleichen Principien eine weitere Ausdehnung und seiner Theorie in der Kategorie des Seins eine sichere Grundlage gibt. Das allgemeine Princip der beiden Systeme ist dasselbe und der Kritiker, der in Kants Kriticismus keinen Grundirrtum findet, kann auch ohne Schwierigkeit zulassen, dafs die Hegelsche Logik, wo sie sich von Irrtümern im einzelnen fern hält, eine gültige Theorie der Wissenschaftslehre sei.

Zweifellos schreibt Hegel seiner Logik ontologische Bedeutung zu; der Sinn aber ist nicht, dafs die Natur des Gedankens allein mafsgebend sei, sondern die Leugnung des Kantschen Dinges an sich und die Annahme, dafs keine Realität sei, die nicht in die Erfahrung eingehe. Zwar will Hegel aus der Betrachtung der Existenz des reinen Gedankens die Existenz von Natur und Geist ableiten, jedoch nicht durch blofse Analyse, sondern durch eine Synthese, einen Prozefs, der seinen Impuls ebenso der vollkommenen und konkreten Idee verdankt, die in der Erfahrung eingeschlossen ist, als der unvollkommenen und abstrakten Idee, die dem Forscher explicite vor Augen steht.

Der Haupterfolg des Hegelschen Systems ist nach dieser Auffassung die Vollendung des Werkes, das die deutsche Philosophie seit der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft fortgeführt hat, nämlich die Feststellung der Vernünftigkeit des Universums mit Hilfe der transcendentalen Methode. Der Beweis der absoluten Herrschaft der Vernunft sowie die Verwerfung der Möglichkeit, dafs sich etwas im Universum ihrem Einflufs entziehe, gibt der Hegelschen Philosophie ihr praktisches Interesse.

Die Dialektik hat verschiedene Erklärungen und Einwendungen erfahren. Speciell sind es drei Punkte, in welchen dieselbe verschieden aufgefafst wurde. Man hielt dafür, dafs die Dialektik ihren Standpunkt im reinen Gedanken, losgelöst von jeder Erfahrung, habe; dafs diese Unabhängigkeit wenigstens am Ende der Dialektik von der absoluten Idee gelte; endlich dafs die Ableitung von Natur und Geist aus dem Logischen dieselben zu blofsen Formen des letzteren mache. Der erste Einwand findet sich vornehmlich in Trendelenburgs Logischen Untersuchungen. Nach Trend. beruht der dialektische Fortschritt durchweg auf subreptiver Rücksichtnahme auf die Erfahrung. Trend.

aber geht von einer zweifachen unzutreffenden Annahme aus; erstens, dafs der Anfang isoliert von der zu erreichenden konkreten Realität zu nehmen sei; zweitens, dafs der Gedanke, um rein zu sein, nicht in konkreter Erfahrung, sondern für sich aufgefafst werden müsse. Der Appell an die Erfahrung ist nach der ursprünglichen Absicht Hegels nicht unvereinbar mit dem Anspruch auf apriorische Gültigkeit. Hegel ist sich des Zusammenhanges mit der Erfahrung vollkommen bewufst. Encykl. § 6. § 9. Wie die Wissenschaften, so beruht auch die Philosophie auf Erfahrung. „Mag das Resultat in einem gewissen Sinne von dem der Wissenschaften der Art und nicht blofs dem Grade nach verschieden sein, die Methode differiert nur dem Grade nach.“ (S. 36.) In § 12 der Encykl. werden beide Elemente des dialektischen Prozesses hervorgehoben: der Ausgangspunkt von der Erfahrung und das negative Verhalten des Resultats zu dem Ausgangspunkt. Hegel leugnet, dafs die Beziehung auf die Erfahrung ein rein empirisches Argument involviere. Ohne die empirischen Daten könnte die Dialektik nicht bestehen; gleichwohl ist sie nicht durch diese Daten bewirkt, verursacht, sondern mit ihnen in einer höheren Einheit notwendig verbunden.

Es ist etwas anderes, die Existenz unmittelbarer Erkenntnis zu leugnen und die Existenz eines unmittelbaren Elementes in der Erkenntnis einzuräumen. Die Behauptung, alle Erkenntnis bestehe in der Vermittlung eines Unmittelbaren, schliefst ein, dafs es ein Unmittelbares gibt, und leugnet, dafs es ein Erkennen ist. Die Thatsache, dafs der dialektische Prozefs in der Vermittlung eines Unmittelbaren besteht, zeigt zur Genüge, dafs er in Beziehung zur Erfahrung steht; denn Unmittelbares ist allein in der Erfahrung zu finden. Der Prozefs beginnt mit dem Gegebenen und Kontingenten, das allein in den Sinnen gefunden werden kann; folglich hat der Fortschritt der Dialektik zur absoluten Idee eine empirische Basis.

Ein doppelter Grund der Dialektik wird angenommen, und ihr Zusammenhang mit dem zweifachen Gesichtspunkte des Prozesses ist klar. In erster Linie mufs der reine Gedanke gegeben sein; denn ohne Denken können wir die Natur des Denkens nicht erkennen. Von dem einen Gesichtspunkt also ist die Dialektik Beobachtung eines vor uns stehenden Inhalts und verhält sich wie ein Zuschauer der sich selbständig entwickelnden Idee. Zugleich aber ist der Prozefs nicht ein rein empirischer, sondern schreitet mit innerer Notwendigkeit vom ersten Urteil in der Anwendung der Kategorie des Seins aus fort. Der konkrete Begriff ist das logische Prius der Bewegung, die unanalysierte

Masse und der abstrakte Begriff ist nur das zeitliche Prius. Zugestanden muſs werden, daſs Hegel von der Idee des Seins, dem Ausgangspunkt der Dialektik, keine Rechenschaft gibt. Dies erklärt sich aber aus dem Zustand der Philosophie zu seiner Zeit. Er lebte in einem Zeitalter des Idealismus, als der Skepticismus Humes der Ansicht das Feld geräumt hatte, daſs der Geist die Wirklichkeit zu erkennen vermöge.

Hegel nennt seine Logik voraussetzungslos. Trendelenburg nimmt dies als gleichbedeutend mit: ohne Grundlage der Erfahrung. Thatsächlich steht die Dialektik in steter Fühlung mit der Erfahrung. Selbst am Ziele der Entwicklung, in der absoluten Idee, bleibt das Unmittelbare, da es ohne solches keine Vermittlung geben kann, wenn auch dieses Unmittelbare keineswegs notwendig ein Kontingentes ist. Die Kontingenz kann abgestreift sein, ohne daſs die Grundlage der Erfahrung verlassen ist. „Mag nun die Ausmerzung des Kontingenten möglich sein oder nicht, der entscheidende Punkt liegt hier darin, daſs mit dieser Ausmerzung, auch wenn sie stattfindet, nicht auch die des Unmittelbaren gegeben ist, beweist also nicht die Absicht seitens Hegels, den Gedanken als selbstgenügend hinzustellen, selbst wenn er zur absoluten Idee gelangt ist."

In diesem Versuch, die Kritik Trendelenburgs zu entkräften, scheint uns der Kernpunkt der Frage auſser acht gelassen zu sein. Es frägt sich nicht nur darum, ob Hegels Dialektik von der Erfahrung ausgehe und zu ihr in Beziehung und Fühlung trete. Unzweifelhaft ist es der Erfahrungsstoff (und nur dieser!), den Hegel rationell zu durchdringen strebt. Es handelt sich aber darum, w i e dies geschieht. Hegel überspannt nicht nur die Rationalität des Universums, sondern trägt zudem das subjektive Element der menschlichen Denkformen hinein, deren Entwicklungsgang in der Weise die Realität bestimmen soll, daſs diese wie ein streng logisches Denksystem erscheint, das sich von innen und unten ohne Aufnahme von auſsen und oben entfaltet, rein aus sich: eine Entfaltung, die sich ohne subreptives Verfahren nicht vollziehen läſst. Schon der erste Schritt der Dialektik bedeutet eine Übertragung des subjektiv-menschlichen Logischen auf das Wirkliche, indem das (reine) Sein nur infolge seiner abstrakten Form, die es im menschlichen Denken anzieht, als in das Nichts umschlagend aufgefaſst werden kann, woraus dann nicht ohne Subreption der Begriff des Werdens abgeleitet wird.

Ein weiterer Vorwurf geht dahin, daſs Hegel die ontologische Geltung seiner Dialektik weiter ausdehnte, als seine Theorie

zuläfst und nicht blofs die Rationalität, sondern auch die Existenz des Universums aus dem reinen Gedanken beweisen wollte. Nachdem aber Hegel anerkennt, dafs die ganze dialektische Bewegung nur im konkreten Ganzen sich vollzieht, in welchem Sinnendata ein korrelates Moment des reinen Gedankens bilden, kann er nicht wohl annehmen, dafs die Bewegung des reinen Gedankens die Sensationen hervorbringe, welche Bedingungen seiner Existenz sind (S. 57). Der Übergang der Logik zu Natur und Geist bedeutet nicht den Versuch, die Natur aus dem reinen Gedanken zu konstruieren, weil die Grundlage des Argumentes die in aller Erfahrung eingeschlossene Gegenwart der konkreten Realität war, deren Notwendigkeit bewiesen werden sollte. Hegel, wendet man ein, wolle die Existenz der Welt rein synthetisch beweisen, ja, er versuche, die konkrete Existenz der Kategorieen aus ihrer Wesenheit abzuleiten. Es ist jedoch nicht notwendig, dafs die Deduktion von Natur und Geist den sophistischen Versuch involviere, aus der Wesenheit auf das Dasein zu schliefsen, mag nun die Ableitung zugleich auf synthetischem und analytischem oder ausschliefslich auf synthetischem Wege geschehen. Hegels Schlufs geht jedoch nicht vom reinen Gedanken auf die Natur, vom Wesen auf Dasein, sondern von Existenz zu Existenz. Der Verlauf der Logik kann so zusammengefafst werden: Wir haben eine unmittelbare Gewifsheit, dafs etwas existiert, folglich hat die Kategorie des Seins reale Gültigkeit. In der Kategorie des Seins aber ist die absolute Idee eingeschlossen, folglich können wir von dieser Idee die Realität prädizieren. Was den ersten Vorwurf betrifft, dafs Natur und Geist aus der Logik, dem reinen Gedanken, abgeleitet werden, so sind beide im logischen Prozefs schon impliziert, denn der Geist ist auch logischer Grund, und der Prozefs von der Idee zur Natur und von der Natur zum Geist ist ebenso analytisch als synthetisch; denn das Ende des Prozesses ist, zur expliciten Erkenntnis des Grundes zu gelangen, der als Grund durchweg gegenwärtig sein mufs, wenn auch nicht in voller und expliciter Erkenntnis. Das Resultat ist im Ausgangspunkt schon implicite enthalten.

Ein Widerspruch soll darin liegen, dafs Hegel die Kontingenz teils als eine Kategorie behandelt, teils aber auf die Unfähigkeit der Natur, die Idee zu realisieren, zurückführt. Wenn Hegel die Kontingenz als eine Kategorie behandelt, so ist dies vereinbar mit Rücksichtnahme auf Erfahrung; denn mit der Kontingenz wird im Verlaufe des dialektischen Prozesses nicht auch die Unmittelbarkeit (ohne die sie nicht besteht) aufgehoben. Und wenn derselbe Philosoph die Kontingenz auf die Unfähigkeit der Natur

zurückführt, so ist damit die Ansicht, Hegel wolle aus dem reinen Gedanken ohne Rücksicht auf die Erfahrung konstruieren, geradezu unvereinbar. Die einzig mögliche Erklärung dieser Unfähigkeit liegt in einem unabhängigen Element, das die Idee nicht vollständig bezwingen kann; dies ist aber unvereinbar mit der Theorie der reinen Synthesis. Was den Übergang vom Wesen zur Existenz betrifft, so kann selbst die Abwesenheit eines analytischen Elementes einen solchen nicht notwendig involvieren; dagegen beweist die Gegenwart eines solchen, dafs ein derartiger Übergang nicht beabsichtigt sein könne. Der Umstand, dafs Hegel das ontologische Argument gegen Kant in Schutz nimmt, beweist nicht jenen Übergang; denn für Hegel ist Gott das allein wahrhafte Sein, also schon im Ausgangspunkte als daseiend gegeben. Ein solches ontologisches Argument wird von den Kantschen Einwendungen nicht getroffen. „Vom Hegelschen Gott käme man nur los, wenn man sich vom ganzen Universum losmachen würde. Aber dies ist eben unmöglich“ (S. 72). Hegel ist im Rechte, das ontologische Argument als von Gott — in seinem Sinne definiert — gültig zu behaupten.

Der Verf. wendet sich zum Versuche, die Gültigkeit der Dialektik nachzuweisen. Ohne in das Detail einzugehen, fafst er nur die Gültigkeit des Ausgangspunktes und die allgemeine Methode der Dialektik ins Auge. Zunächst soll der dialektische Prozefs gerechtfertigt werden. Er ist vom Verstand selbst gefordert, indem sein gewöhnlicher Gebrauch eine vollständige Erklärung des Universums erstrebt, ohne sie leisten zu können. Weiterhin ist die Rechtmäfsigkeit des Ausgangspunktes der Dialektik zu zeigen und dafs die Natur des Fortschritts und ihre Beziehung zur Erfahrung die Gültigkeit der Dialektik beweise.

Man wendet gegen den transcendentalen Gebrauch der Begriffe überhaupt ein, dafs eine unbewufste und implicite Erkenntnis keine Erkenntnis sei, übersieht aber dabei, dafs das „unbewufst und implicite“ in dem Sinne zu nehmen ist, in welchem wir uns eines Ganzen der Erfahrung bewufst sind, ohne ein einzelnes darin enthaltenes Moment herauszuheben, zu dessen bewufster Erkenntnis die Analyse führen würde. In diesem Sinne erkennen wir implicite den Gedanken (als Element und leitendes Ziel der Dialektik). Man erwidert hierauf: Wenn Beziehungen anders als im Gedanken (bewufst) bestehen können, warum dies nicht auch bei der Sensation der Fall sei? Als Konsequenz ergäbe sich die Möglichkeit der Existenz beziehungsloser Objekte, wovon der Transcendentalismus nichts wissen wolle. Gebe man einmal zu, dafs ein Gegenstand existieren könne, ohne für das Denken

etwas zu bedeuten, so könne dies nur in unserer Unfähigkeit, die Realität der Dinge zu ergreifen, seinen Grund haben (so Balfour). Die Antwort lautet: In Beziehung stehende Sensationen können erkannt werden, ohne dafs wir die Beziehungen erkennen, sofern wir dieselben noch nicht analysierten, in ihre wechselseitig von einander abhängigen Elemente der Sensation und des Gedankens nicht auflösten. Es folgt also nicht, dafs beziehungslose Sensationen existieren können (S. 80).

Von unserer Seite sei bemerkt, dafs an die Stelle der Unterscheidung bewufster (analysierter) und unanalysierter Erkenntnisse diejenige aktueller und potenzieller treten müsse. Sinnliches, Gegebenes ist erkennbar trotz seiner Unabhängigkeit vom aktuellen, sei es nun expliciten oder impliciten Gedanken: eine Unterscheidung, die dem Transcendentalismus den Boden entzieht.

Der erste Schritt zur Rechtfertigung der Dialektik ist die Forderung einer vollkommenen Erklärung des Universums von seiten des Verstandes. Diese vollkommene Erklärung ist ein Bedürfnis nicht blofs des Gefühls, der Religion, sondern der Erkenntnis. „Das Bedürfnis des Absoluten ist ein Bedürfnis der Erkenntnis.“ Jede Frage des Verstandes ist entweder: Was bedeutet das All als Ganzes? Was in irgend einem seiner Teile? Jene Frage kann nur beantwortet werden mit dem absoluten Ideal der Erkenntnis. Ein Teil des Alls aber ist nur erklärbar aus dem Ganzen. Der Verstand verlangt somit das Ideal der Erkenntnis. Er gebraucht die Kategorieen, ohne ihre Gültigkeit beweisen zu können, da er sie isoliert: denn die Gültigkeit der höheren Kategorieen ist davon abhängig, dafs sie in den niederen eingeschlossen sind; dies ist aber nur möglich, weil (was nur die Vernunft einsieht) die niederen Abstraktionen der höheren sind. Der Verstand hält am Widerspruchsprincip fest und verwickelt sich durch den isolierten Gebrauch der Kategorieen gleichwohl in beständige Widersprüche, welche die Vernunft allein mittels der absoluten Idee zu lösen im stande ist. Die Geschichte der Philosophie weist auf die Widersprüche in der Kategorie der Bewegung, der Kraft, der Kausalität. Da die Kategorieen in sich keinen Grund der Selbstdifferenziierung haben, müssen sie sich schliefslich als unzureichend erweisen.

Gegen diese Art, die Vernunft durch das Bedürfnis des Verstandes zu rechtfertigen, wende man ein, die Widersprüche des Verstandes könnten nur zur völligen Trennung des Denkens und Seins führen, nicht aber zur Geneigtheit des Verstandes, sich dem Verfahren der Vernunft zu ergeben. Dagegen sei zu erinnern, dafs der Verstand eben infolge seines Festhaltens am

principium contradictionis die Schuld der unauflöslichen Widersprüche in sich selbst, nicht in der Heterogeneität des Denkens und des Seins finde. Aber auch die Vernunft mufs ihr Unvermögen, das All vollkommen zu begreifen, seine Rationalität vollkommen darzuthun, eingestehen. Auf diesem positiven Wege ist also der Beweis für die Gültigkeit der Vernunft nicht zu führen. Dagegen stehe uns der negative Beweis zu Gebote. In dem Verhältnis, in welchem die sorgfältigste Untersuchung in der absoluten Idee keinen Widerspruch aufzudecken vermag, ist der Schlufs berechtigt, dafs sie die letzte und vollkommen adäquate Kategorie ist. Das All vollkommener zu rationalisieren (als rationell zu erweisen), als diese Kategorie es thut, ist unmöglich. Wir haben ein Bedürfnis, das der Verstand anerkennt, aber nicht befriedigt. Die Widersprüche des Verstandes würden alles Denken unmöglich machen; es mufs also eine höhere Denkweise geben, die das leistet, was der Verstand umsonst erstrebt. Dies ist die Vernunft. Der Verstand leugnet die Möglichkeit, zwei konträre Begriffe, wie sie liegen, zu vereinigen; die Vernunft vereinigt sie in einem höheren Begriff: folglich besteht zwischen beiden kein Widerspruch, der Verstand leugnet nicht, was die Vernunft allein zu thun im stande ist.

Diese Rechtfertigung erscheint uns verfehlt. Das Verlangen absoluter Erkenntnis ist wie ohne Erfolg, so auch ohne Berechtigung. Der Verstand (im Hegelschen Sinne) erfüllt das Verlangen nach Erkenntnis, soweit es berechtigt ist, mit Hilfe des Kausalprincips, das ihn zur Erkenntnis der Existenz der ersten Ursache, Gottes, führt. Die angeblichen Widersprüche sind nicht vorhanden; auch würde sie die „Vernunft“ nicht lösen, wenn sie vorhanden wären; denn gerade diese (im Hegelschen Sinne) läfst in der absoluten Idee alle Gegensätze in Identität, d. h. mit dem Widerspruche behaftet, bestehen.

Der nächste Punkt betrifft den inneren Bestand und den Zusammenhang des Systems. Die Grundlage des Systems bildet der Begriff des Seins. Dürfen wir die Gültigkeit dieses Begriffs annehmen? Offenbar. Seine Gültigkeit leugnen hiefse alle Existenz leugnen. Wie verhält es sich aber mit der Gültigkeit des Prozesses? Wir gehen von der Thesis zur Antithesis und von dieser zur Synthesis und einer neuen Thesis. Der letztere Übergang ist überhaupt kaum ein Übergang. So ist Bestimmtsein, verglichen mit dem Werden, mehr eine neue Seite derselben Kategorie als eine neue Kategorie. Der Übergang aber von der Thesis zur Antithesis ist gültig, weil die eine die andere Kategorie, das Sein das Nichtsein einschliefst. Reines Sein unter-

scheidet sich nicht vom Nichtsein (S. 92). Alle Kategorieen sind nur Beschreibungen der konkreten Realität, die niederen unvollkommene Beschreibungen. Der explizierte Begriff nähert sich schrittweise der konkreten und vollkommenen, aber implizierten Idee; daher ist ein wirklicher Fortschritt des reinen Gedankens wohl möglich. Der Prozefs bleibt rein gedanklich, weil er nicht von dieser oder jener Erfahrung abhängt, obgleich er ohne Erfahrung überhaupt nicht bestünde. Die Berechtigung der Synthesis erhellt daraus, dafs wir die Einheit wiederherstellen, aus der Thesis und Synthesis ursprünglich stammen. Die Synthesis ist das logische Prius ihrer Momente.

Hartmann wendet ein, die Synthesis von Thesis und Antithesis ergebe die Null, nicht eine reichere Wahrheit. Dies gilt wohl von Gröfsen, nicht von Begriffen. — Die dialektische Methode, wendet Trendelenburg ein, ist einfach die Kunst, unsere ursprüngliche Abstraktion wieder zurückzuthun; es ist also ein rein subjektiver Prozefs, eine Geschichte subjektiver Erkenntnis, nicht eine Entfaltung der Realität aus ihren Elementen. Dagegen ist zu sagen, der Prozefs sei mehr als dies, da die Abstraktionen unter Strafe des Widerspruches „zurückgethan" zu werden fordern. „Alle Analyse resultiert zwar in mehr oder minder abstrakte Ideen, aber nicht notwendig in Abstraktionen, die von selbst zu den analysierten ursprünglichen Ideen zurückstreben." Das Verhältnis der niederen Begriffe zu den höheren gleicht dem organischer Teile zum Ganzen. Wir können einen lebendigen Körper nicht durch Zusammensetzung der Ideen der isolierten Glieder erklären, wohl aber, wenn unsere Erkenntnis genügend vollkommen ist, das Glied durch den Begriff des Körpers als eines Ganzen. Es ist also nicht richtig zu sagen, dafs der Prozefs rein subjektiv sei. Die einzelnen Abstraktionen haben zwar kein getrenntes Dasein, das in der Wirklichkeit ihnen entsprechen würde, das Resultat aber hat für den objektiven Gedanken Gültigkeit. Wiewohl die verschiedenen unvollkommenen Kategorieen keine getrennte objektive Existenz haben, so haben sie eine solche doch als Elemente im konkreten Ganzen.

Die Dialektik verlangt nicht, dafs alle Besonderheiten aus der Idee begriffen werden; die besondere Natur der Sensation ist ihr gleichgültig. Das Verhältnis der Kategorieen zu einander bliebe dasselbe, wenn auch z. B. der Zucker statt süfs bitter schmecken würde. Der Zusammenhang der Entdeckung der Schwerkraft mit dem bekannten Apfel Newtons ist ein zufälliger; die logische Gültigkeit der Theorie der Gravitation ist davon völlig unabhängig; jede andere beliebige Erfahrung genügte, sie

festzustellen. Der dialektische Prozeſs steht zur Erfahrung soweit in Beziehung, daſs er nicht unfruchtbar ist und doch zugleich nicht notwendig in Empirismus verfällt.

Der Verf. gibt zu, daſs die Kategorie des Werdens die der Bewegung einschlieſst, während letztere weder in der des Seins noch des Nichtseins enthalten ist. Die Dialektik verfahre aber eben nicht rein analytisch und gewinne in der Synthese eine neue Kategorie. Hierin liege nichts Ungerechtfertigtes; denn was die Synthesis hinzufüge, sei aus der konkreten Idee entnommen, welche die wahre bewegende Macht des dialektischen Fortschritts sei. Bevor wir eine Kategorie der Bewegung haben, bemerken wir eine Bewegung der Kategorieen; wir sind genötigt, die Bewegung als eine Grundidee des Alls zuzulassen wegen der Tendenz der bereits angewandten Ideen, einander zu werden.

Es entspricht allerdings dem Gedanken und der Absicht Hegels, daſs der dialektische Fortschritt in der konkreten Idee, die im reinen Sein impliziert sein soll, begründet sei. Aber gerade diese Annahme ist unberechtigt und falsch. Der menschliche Geist besitzt weder explicite noch implicite eine Idee des konkret Unendlichen, Gottes. Seine Gottesidee ist eine abstraktive. Indem Hegel (wie die gesamte neuere Philosophie seit Descartes) dies verkennt, verfällt er der sophistischen Verwechslung des logischen Seins mit dem göttlichen Sein und schafft sich in der Dialektik ein ebenso sophistisches künstliches Werkzeug, mittels dessen im „Sein“ geschaut und entdeckt werden soll, was kein natürlicher „Verstand“ zu schauen und zu entdecken vermag.

Raum und Zeit (fährt der Verf. in seiner Verteidigung fort), sagt man, seien in der Bewegung eingeschlossen, diese aber lasse Hegel nicht als Elemente des reinen Gedankens zu. Die Antwort des Verf. lautet, die Bewegung sei hier ausschlieſslich im logischen Sinne zu nehmen, weshalb dann auch die folgenden Kategorieen sich in keiner Weise auf etwas stützen, was in der Natur von Zeit und Raum läge (S. 107).

Zuletzt frägt es sich, ob das Hegelsche System mit Recht ontologische Gültigkeit beanspruche. Es handle sich hier um zwei Dinge: erstens den Gegensatz gegen Kant, indem Hegel leugnet, daſs wir nur Phänomene erkennen, hinter denen ein unbekanntes Ansich liegt; zweitens um die Ableitung der Natur und Geistesphilosophie aus der Logik. Die Frage, ob es eine Realität auſserhalb unserer Erfahrungswelt gibt, ist sinnlos. Da wir über eine Welt auſserhalb der Erfahrung in völliger Unwissenheit sind, so gestaltet sich die Frage zu einer ganz frivolen

ohne jegliches rationelles Interesse. Was wir nicht denken können, haben wir kein Recht, als real zu bezeichnen, denn eine solche Bezeichnung ist ein Akt des Denkens. — Der Verf. dürfte mit diesen Bemerkungen gegen die Kantsche Ansicht zu weit gehen. Warum soll es nicht Seiendes geben können, das wir nach seiner Wirklichkeit nicht erkennen, weil es sich uns nicht offenbart? Etwas anderes aber ist ein „Ansich", das uns „erscheinen" und doch nach seiner Beschaffenheit uns völlig unbekannt bleiben soll.

Die zweite Frage betrifft die Ableitung von Natur und Geist aus dem Logischen. Der Gedanke treibt dazu wegen seiner unleugbaren Unvollständigkeit verglichen mit dem Ganzen der Realität. Unbestreitbar ist, dafs wir denken. Das Denken verlangt ein Objekt. Es mufs also etwas sein. Dies ist alles von der Welt der Natur und des Geistes, was wir aus der Logik ableiten können. Die Logik bedarf eines Komplements und Korrelats und beide müssen in einem Ganzen vereinigt sein. Der Übergang kann möglicherweise auf zweifache Art geschehen, entweder indem der logischen These eine ungenannte Antithese gegenübergestellt und Natur und Geist als Synthese betrachtet werden; oder die Natur gilt als Antithese und der Geist als Synthese. Hegel selbst stellt den Zusammenhang dar als den des Universalen, Partikulären und Individuellen.

Einem Einwand Lotzes gegenüber erhebt sich die Frage, in welchem Sinne Hegel die Identität von Sein und Denken behaupte. Der Ausdruck kann bedeuten, dafs Sein nur denkend erfafst werde, was unbestreitbar erscheint; er kann besagen, das Sein eines jeden konkreten Dinges sei mit dem Gedanken von ihm identisch; in diesem Sinne ist die Behauptung der Identität unhaltbar. Endlich kann er besagen, alles sei geistig, auch das körperliche Sein sei ein geistiges. Dies dürfte Hegels Gedanken treffen und in diesem Sinne sei der Ausdruck richtig. „Wenn Hegel berechtigt war, alles Sein mit dem Geiste zu identifizieren, so war er noch nicht berechtigt, den weiteren Schritt zu thun und die wahre Natur des Geistes ausschliefslich mit dem reinen Gedanken zu identifizieren." — Was uns betrifft, so glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir Hegels Gedankengang in folgender Weise vergegenwärtigen: Alles ist actu intellegibel. Sinnlichkeit ist eine unangemessene Form, in der das actu Intellegible sich verbirgt. Das Intellegible aber ist das Allgemeine, der Begriff, der nur im Denken ist und im Sein sich selbst denkt. Denken also und Sein, Sein und Gedachtwerden ist eins. Hier liegt die Quelle der vom Verf. später gerügten Vernachlässigung des

Willens im Hegelschen System. Für diesen ist eben wegen der Identifizierung von Denken und Sein kein Raum.

Wichtiger als alle anderen Resultate ist die vollkommene Harmonie von Gedanke und Sein. Die Behauptung, daſs die Wirklichkeit zumal rationell und recht (righteous) ist, bildet das auszeichnende Merkmal des Idealismus.

Die „Entwicklung der Methode“, fährt der Verf. fort, zeigt bemerkenswerte Änderungen, die sich auf allgemeine Gesetze zurückführen lassen, aus welchen sich hinwiederum wichtige Folgerungen für die Natur und Gültigkeit der Dialektik ergeben. Ob diese den Ansichten Hegels selbst entsprechen, sei ungewiſs, gleichwohl seien sie notwendige Ergebnisse seines Systems. Das Resultat des Fortschritts von den untersten zu den höchsten Kategorieen läſst sich dahin zusammenfassen: Je weiter die Dialektik von ihrem Ausgangspunkt sich entfernt, desto mehr tritt die anscheinende Stabilität der endlichen Kategorieen zurück und desto weniger erscheinen sie selbständig und unabhängig. Eine andere Veränderung kann im Fortschreiten des Prozesses beobachtet werden. In der Kategorie des Seins findet ein Fortschreiten zur Synthesis in der Weise statt, daſs Thesis und Antithesis sie zur gemeinsamen Folge haben; dagegen in der Kategorie des Wesens ist die Antithese mehr als die Negation zur Position, nämlich eine Korrektur der Thesis und die Synthesis ist fast nur eine Folge der Antithesis allein. Die Antithese enthält die These als Teil ihrer Bedeutung in sich und stellt das Ganze der Daten dar, die sie erfordert. In der Kategorie des Begriffs aber strebt das Element des Gegensatzes und der Negation ganz zu verschwinden. Gegenstand des Prozesses ist nicht mehr, das Einseitige zu ergänzen, sondern das Implicite zu einem Expliciten zu machen. Während Hegel ausdrücklich auf die wachsende Freiheit und Direktheit der dialektischen Bewegung hinweist, unterläſst er es, das verschiedene Verhältnis der verschiedenen Glieder des Prozesses anzugeben. Die drei Triaden, die man zu diesem Zwecke am besten untersucht, sind die erste in der Lehre vom Sein, die mittlere in der vom Wesen, die letzte in der vom Begriff: Sein, Nichtsein, Werden — Welt der Erscheinung, Inhalt und Form, Verhältnis — Leben, Erkennen, absolute Idee. In der ersten Trias sind Sein und Nichtsein auf gleichem Niveau. Dagegen enthält die Idee von Inhalt und Form einen Fortschritt über die Welt der Erscheinung hinaus. Ebenso überschreitet die Idee des Erkennens die des Lebens und genügt allein zur Erreichung der absoluten Idee.

Es frägt sich, ob jene Veränderung eine plötzliche oder allmähliche, kontinuierliche sei. Hegel schweigt über diesen Punkt. Andeutungen in der Logik aber führen zur Ansicht, dafs der Prozefs sich stetig ändere. Zwar scheinen sich Ausnahmen von der Regel der Stetigkeit zu finden; gleichwohl sind die Spuren stetiger Entwicklung unleugbar. Irgend eine Entwicklung — ob stetig oder nicht — ist a priori zu erwarten; denn der dialektische Prozefs bewegt sich von endlichen widersprechenden Kategorieen zur absoluten Idee. Die wesentliche Natur der gesamten Dialektik wird sich daher in den späteren Stadien, die sich dem Typus des Begriffes nähern, deutlicher zeigen, als in den früheren Stadien, die dem Typus des Seins näher stehen. Die Dialektik besteht in dem wechselnden Verhältnis des sich gleichbleibenden konkreten, aber impliciten Ganzen zu den expliciten Teilen. Der Wechsel in diesen aber kann nicht ohne Einflufs auf die Methode bleiben. Auch andere Gründe sprechen für die Veränderung der Methode; so der Einflufs des Materials auf die wirkende Ursache, auf das Werkzeug; die Axt erzielt beim zweiten Schlag nicht mehr die Wirkung des ersten, sie ist mehr oder minder abgestumpft. Dieselben Gründe aber, die für die Veränderung der Methode sprechen, sprechen auch dafür, dafs sie eine stetige ist. Zerstört aber diese Veränderung nicht die Gültigkeit der Methode? Nein, die Methode verliert von ihrer zwingenden Macht nichts; denn ihre Bedeutung liegt darin, einem Ideal sich zu nähern, das erst in dem Augenblick erreicht wird, in dem sie sich vollendet.

Die Negation ist in der Dialektik ein blofses Accidens, wenn auch ein notwendiges, der stufenweisen Erfüllung der Idee: ein Accidens, das stufenweise eliminiert wird im Verhältnis des weiteren Fortgangs. Die Einsicht freilich in die Unselbständigkeit der niederen Kategorieen erschliefst sich erst im Begriff, „am Ende des Begriffs, oder vielmehr wir gelangen nie zur vollständigen Erkenntnis des wahren Wesens des Denkprozesses, sondern nähern uns derselben mit dem wachsenden Ergreifen des Gegenstandes“. Da im Prozefs ein inadäquates Moment enthalten ist, so ist die Veränderung der Methode keine wirkliche Veränderung, sondern nur eine neue Anordnung der Momente des Übergangs.

Hegel selbst scheint freilich den Prozefs der Kategorieen als Darstellung der absoluten Wahrheit, als vollen Ausdruck der tiefsten Natur des reinen Gedankens betrachtet zu haben. Seine eigenen Prämissen aber zwingen uns, hierin von ihm abzuweichen. Im tiefsten Grund der Idee ist kein Gegensatz, keine Ausgleichung.

Dagegen im wirklichen Verlaufe der Dialektik kann dieses Ideal nicht verwirklicht werden. „Wir gehen nicht gerade vorwärts, sondern mehr oder minder von einer Seite zur andern.“ Daher scheint der Schlufs unvermeidlich, dafs die Dialektik nicht vollkommen die Natur des reinen Gedankens ausmacht. Dieser Schlufs ist auffallend und paradox. Denn die Gültigkeit der Dialektik und ihre Kraft, die Natur des Gedankens adäquat auszudrücken, scheinen unzertrennlich. Hegel selbst hält beides für unzertrennlich, aber er widerlegt seine eigene Lehre. Nach ihm ist das Andere, das der Begriff aufstellt, in Wirklichkeit kein Anderes. Es bleibt also nur zu untersuchen übrig, ob mit jener Beschränkung der Prozefs noch Anspruch auf Gültigkeit erheben könne. Es mufs zugegeben werden, dafs der dialektische Prozefs bis zu einem gewissen Grade subjektiv ist; nur durch den Irrtum gelangt der menschliche Geist stufenweise zur Wahrheit. Auf indirektem Wege allein schreitet die Dialektik vorwärts. Und das Wesen der Dialektik ist allein der direkte Teil des Fortschritts. Der unvollkommene Typus des Übergangs, der nie gänzlich eliminiert wird, stellt die verschiedenen Kategorieen wie in gewissem Grade unabhängig und selbständig dar. Besäfsen sie diese Eigenschaften wirklich, so könnten sie nicht ganz in den Synthesen aufgehen, und die Dialektik wäre erfolglos. Diese neue Ansicht von der Dialektik zerstört nicht ihre objektive Gültigkeit, wie eine genauere Betrachtung lehrt. Dreifach ist die Bedeutung der Dialektik: 1. in Anbetracht ihres Ziels, 2. und 3. der Mittel, durch die es erreicht wird. Das Ziel betrifft die Möglichkeit, die absolute Idee von allem zu prädizieren, wovon irgend eine Kategorie prädiziert wird, da jede Kategorie eine Abstraktion der absoluten Idee ist. Hierin liegt die Gewifsheit der von der Philosophie überall gesuchten Harmonie zwischen uns und der Welt. Der zweite Grund der Bedeutsamkeit der Hegelschen Dialektik besteht in der Belehrung über die wirkliche Welt, die am besten dadurch erklärt wird, dafs unsere eigene tiefste Natur in ihr zur Erscheinung kommt; sie sagt uns, dafs die Welt besser durch die Idee des Organismus als durch die Idee der Kausalität u. s. w. erklärt wird. Dafs sie uns nicht die genauen Beziehungen, die in der Wirklichkeit bestehen, zu sagen weifs, ist nicht von Bedeutung, denn wir haben es hier mit Vernunfturteilen, nicht mit der Wirklichkeit selbst zu thun. Die dritte Funktion des dialektischen Prozesses wird zwar durch unsere (des Verf.) Ansicht aufgehoben; denn die Momente der absoluten Idee sind in den Kategorieen nur in inadäquater Weise ausgedrückt. Dennoch bleiben wir nicht ganz

im Ungewissen darüber, was die absolute Idee wirklich ist. Denn der Zusammenhang der Kategorieen gleicht der wahren Natur des Gedankens und nähert sich ihr schliefslich derart an, dafs der Unterschied zu einem unendlich kleinen wird. Das Moment der Unvollkommenheit ist in der Dialektik zwar unvermeidlich, der wahre Betrag derselben aber kann abgeschätzt werden und bildet keinen Grund, an dem schliefslichen Resultate zu zweifeln.

Die stufenweise Änderung der Methode der Dialektik läfst sich an der höchsten Trias, Logik, Natur und Geist, exemplifizieren. Ihre wechselseitige Beziehung kann sowohl nach dem Typus des Seins als nach dem des Begriffs dargestellt werden. Hegel schlägt den letzteren Weg ein. Die Natur entspricht der Antithese; sie ist aber nicht blofs der konträre Gegensatz und das Korrelat des Gedankens. Sie ist Gedanke und etwas mehr, nämlich in den sinnlichen Besonderheiten verkörperter Gedanke. Es ist ein Fortschritt, jedoch kein reiner; der Gedanke erscheint von dem neuen Elemente mehr oder minder überwältigt. Erst in der Synthese „Geist“, der Verwirklichung der absoluten Idee, tritt der Gedanke frei als Wahrheit des Universums hervor. Wir begegnen in dieser Darstellung allen Eigentümlichkeiten des Typus des Begriffs. — Aber auch eine andere Auffassung ist möglich, nämlich nach der untersten Kategorie, dem Typus des Seins. In dieser Auffassung bildet die Unmittelbarkeit die Antithese des Gedankens (als des Vermittelnden), Natur und Geist aber zusammen bilden die Synthese. Diese Auffassung hat den Vorteil, dafs sie dem Einwand vorbeugt, als ob Natur und Geist aus dem reinen Gedanken abgeleitet, also in eine Abstraktion verflüchtigt würden.

Nehmen wir Logik — Natur — Geist, so können wir versucht sein, zu schliefsen, dafs der reine Gedanke nicht blofs die eine Seite der Wahrheit sei, da er sich in jedem der beiden niederen Termini finde, an sich in der Logik, und mit Unmittelbarkeit verbunden in der Natur, und ihm infolge dessen eine gröfsere Bedeutung und Selbständigkeit zuzuschreiben, als er in Wahrheit besitzt. Das Mifsverständnis schwindet, wenn erst in der Synthese (Natur und Geist) der Gedanke in Verbindung mit seinem Gegensatz erscheint, abgesehen aber von der Synthese die Thesis (Vermittlung) ebenso unvollständig und unwesenhaft ist wie die Antithese (Unmittelbarkeit).

Wir halten den Nachweis, dafs die Korrekturen, die der Verf. anbringt, ihren Zweck, zu einer reineren Gottesidee zu führen, verfehlen, für überflüssig. Eine absolute Idee, die im logischen Sein impliziert ist, bleibt nun einmal mit Materialität

und Endlichkeit behaftet. Man wende sich deshalb ernstlich und aufrichtig von der Dialektik ab und begebe sich auf den bewährten Weg der theistischen Gottesbeweise!

Eine der interessantesten und wichtigsten Fragen, die sich nach unserm Verf. bezüglich der Hegelschen Philosophie erheben können, ist die nach dem Verhältnis zwischen der Aufeinanderfolge der Kategorieen in der Dialektik und der Aufeinanderfolge der Ereignisse in der Zeit. Über die Meinung Hegels kann ein Zweifel bestehen. Wie dem auch sei, eine zeitliche Entfaltung des Prozesses mufs zweifellos zurückgewiesen werden. Die absolute Idee ist notwendig als ewig vollendet zu denken; die Bewegung vom Niederen zum Höheren aber ist Rekonstruktion, nicht Konstruktion, Nachbildung, nicht Bildung. Die von Hegel behauptete vollkommene Vernünftigkeit des Universums ist mit zeitlicher Entwicklung unvereinbar. Da der Prozefs zwischen zwei bestimmten Terminen (dem Sein und der absoluten Idee) in einer begrenzten Reihe von Zwischenstufen sich bewegt, so müfste er in endlicher Zeit ablaufen, also einen durch eine Ursache zu bestimmenden Anfang haben. Da nun jedes Ereignis in die Zeit fehlt und die Zeit sich gegenüber jedem Ereignis indifferent verhält, so würde diese Annahme zu einem unendlichen Regressus führen, der nicht denkbar ist. Die Annahme, die Zeit wurzle in einem zeitlosen Zustande, löst die Schwierigkeit nicht, da das Zeitlose unveränderlich ist und daher keine Veränderung bewirken, nicht aus seiner Zeitlosigkeit heraustreten kann (?). Diese und andere Schwierigkeiten sind nur zu überwinden, wenn wir schliefsen, dafs die Zeit keine „letzte (endgültige) Realität“ ist (S. 166). Verliefe der Prozefs in der Zeit, so müfsten unversöhnte Widersprüche thatsächlich bestehen, dies ist aber absolut unannehmbar; denn kontradiktorische Sätze können nicht zumal bestehen. Die Annahme einer endgültigen Realität der Zeit ist durch die Principien der Dialektik ausgeschlossen; die absolute Idee mufs als ewig wirklich gelten. Damit aber scheinen wir in Widerspruch mit den Thatsachen zu treten, welche die Unvollkommenheit des Universums deutlich zu beweisen scheinen. Man kann diese Unvollkommenheit als Illusion erklären. Woher aber diese Illusion, die, als Thatsache betrachtet, selbst wieder etwas Reales ist, also eine Unvollkommenheit der Wirklichkeit beweisen würde? Täuschung beweist eine vereitelte Absicht, eine solche kann sich in einem zweckmäfsigen, absolut rationalen Universum nicht finden. Die Erklärung der Unvollkommenheit als Täuschung mufs daher vom Standpunkt der Dialektik selbst verworfen werden. „Der einzige Grund der

anscheinenden Unvollkommenheit wird die negative Betrachtung sein, dafs wir nicht das Ganze auf einmal sehen," dafs wir statt sub specie aeternitatis die Dinge sub specie temporis betrachten. Doch hiermit sind die Schwierigkeiten nicht gehoben. Denn da die Erscheinung im Wesen gründet, so mufs auch die Zeit, und da aus der Zeit die Unvollkommenheit und das Übel sich erklären, müssen auch diese in der absoluten Idee einen Grund haben. „So schwanken wir zwischen zwei Extremen, jedes gleich verhängnisvoll." Wollen wir das Übel als absolut unwirklich behandeln, so müssen wir die Grundlage aller Erkenntnis, die Erfahrung, verwerfen. Soweit wir aber das Übel als eine Kundgebung der Realität annehmen, können wir es unmöglich vermeiden, die Ursache nach der Natur der Wirkung zu qualifizieren und so dem Hauptresultat der Dialektik zu widersprechen: der Harmonie und Vollkommenheit des Absoluten. Die Schwierigkeit besteht und ist, wie es scheint, unlösbar. Werden wir also die Dialektik preisgeben? Aber auch für jede (andere) Theorie ist sie vorhanden, mag man nun von einem absolut irrationalen Princip oder dualistisch von entgegengesetzten Principien oder endlich von einem gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit indifferenten Princip ausgehen. Undenkbar ist die absolute Irrationalität, da die Rationalität mit der Anwendung irgend einer Kategorie schon gegeben ist. Die dualistische Ansicht löst die Schwierigkeit nicht, mag man sich die entgegengesetzten Principien im Gleichgewicht denken oder nicht. Im letzteren Falle kehren mit der Bewegung die Schwierigkeiten wieder; im ersteren bliebe die Thatsache der Veränderung unerklärbar, abgesehen davon, dafs das Gleichgewicht absolut von einander unabhängiger Kräfte die Wahrscheinlichkeit eines Falles gegen unendlich viele für sich hätte. Die dritte Annahme eines gegen Rationalität und Irrationalität indifferenten Princips ist widersprechend, da wir dasselbe nicht denken können, ohne ihm irgend ein rationales Prädikat zu geben. In jeder Annahme also bleiben die Schwierigkeiten. Wir haben also keinen Grund, die Dialektik preiszugeben, sehen uns aber zu dem Geständnis gezwungen, den Widerspruch nicht auflösen, nicht zeigen zu können, wo der Fehler liegt. Vom Standpunkt der Dialektik läfst sich nur sagen, dafs, wenn sich irgend eine uns jetzt noch unbegreifliche Synthese der ewigen Verwirklichung der absoluten Idee mit der Existenz der Unvollkommenheit fände, um sie mit dieser zu versöhnen, wir die zwei Seiten durch ein Princip harmonisch verbinden würden, das in einem von beiden (der These oder der Antithese) bereits vorgebildet wäre. Da der Gegensatz ein konträrer ist,

so ist die Möglichkeit einer Synthese nicht zu leugnen (?). Hier, wo wir zwei positive Schlüsse haben, die unvereinbar zu sein scheinen, jedoch mehr in sich haben als einfache Unvereinbarkeit, ist es nicht unmöglich, dafs ein höherer Begriff gefunden werde, mittels dessen jeder von beiden als wahr anerkannt würde, und mittels dessen erkannt werden könnte, dafs sie in Wirklichkeit sich nicht ausschliefsen. „Alles, was wir behaupten möchten, ist, dafs eine solche Synthese möglich sei, wenn wir auch gegenwärtig nicht im stande sind, uns vorzustellen, wie sie beschaffen sein möge, und dafs, wenn auch keine positive Evidenz für sie, doch auch keine solche gegen sie spreche." Gegen den Vorwurf des Widerspruchs, der darin liege, dafs der Verf. einerseits die metaphysische Gültigkeit der Zeit leugnet, andererseits aber doch von der Zeit die Entdeckung einer letzten Synthese erwartet, verwahrt sich derselbe durch die Unterscheidung der doppelten Betrachtungsweise des Prozesses sub specie aeternitatis und sub specie temporis. In jener Beziehung bestehe jene gewünschte Synthese und brauche nicht erwartet zu werden, sub specie temporis aber soll der Widerspruch entfernt, die Synthese entdeckt werden.

Dafs die Lösung jenes Widerspruchs vom Standpunkt der Dialektik unmöglich ist, erscheint einleuchtend. Die Lösung des Rätsels der Existenz des Übels kann nur vom theistischen Standpunkt, dem des reinen Schöpfungsbegriffs gegeben werden. Obige Disjunktion des Verf. ist daher unvollständig. Falsch ist auch die Behauptung, konträre Gegensätze seien vereinbar, weil beide Seiten Positives einschliefsen. Aus diesem Grunde können sie zugleich falsch, nicht aber zugleich wahr sein. Die die Synthese bergende Zauberformel aber erwartet der Verf. umsonst und es dürfte ihm ergehen wie dem Landmann, der vergeblich

Exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Hegel sieht die endgültige Realität des Geistes allein in der Philosophie. Es ist aber etwas anderes, zu sagen, die Philosophie sei die Erkenntnis der höchsten Form der Realität, und etwas anderes, zu sagen, sie sei selbst die höchste Form der Realität. Indem Hegel letzteres annahm, ist er der Tendenz seines eigenen Systems untreu geworden. Die höchste Natur des Geistes soll nach Hegel ihren Ausdruck im Erkennen allein finden. Dies kann von dem gegenwärtigen Stande der Philosophie gemeint sein oder von einem zukünftigen, in welchem die Philosophie alle Erkenntnis in sich absorbiert haben würde. Im gegenwärtigen Zustande ist die Philosophie abstrakt und unvollkommen

und nicht im stande, die Vernünftigkeit des Universums im einzelnen nachzuweisen. Im idealen Zustande der Vollkommenheit müfsten wir das All als eine Einheit mit einander verbundener Geister erkennen. Das Individuelle hat seine ganze Natur in der Offenbarung des Ganzen, wie das Ganze hinwiederum nichts ist als seine Offenbarung in den Individuen. Aber auch wenn die Philosophie diese ideale Höhe erreicht hätte, wäre sie nicht der adäquate Ausdruck des Wirklichen, da aufser der Erkenntnis Wille und Gefühl Anspruch auf selbständige Bedeutung und Realität erheben. Die dialektische Methode führt deshalb selbst zur Frage, ob nicht Erkenntnis und Wille Abstraktionen einer noch tieferen Einheit seien, in welcher erst die adäquate Form des Geistes sich offenbart. Hegel behauptet, vollkommene Erkenntnis wäre für sich selbst vollkommene Aktivität des Geistes. Er scheint den Willen, die Lust und Unlust zu ignorieren; eine solche Ansicht vom Geiste aber ist einseitig.

Übrigens fragt es sich, ob die Erkenntnis auch nur ihr eigenes Ziel vollkommen erreichen kann. Das Ideal der Erkenntnis ist Verbindung der vollkommenen Einheit des Subjekts und Objekts mit vollkommener Differenz beider; denn es liegt im Wesen der Erkenntnis, sich auf etwas von ihr Unabhängiges zu beziehen. Dieses Ideal scheint unerreichbar, da wir nur das Was, die Beschaffenheit, nicht aber das „Dies“ (individuelle Wesen) der Dinge erkennen. Im „Dies“ bleibt ein für uns ins Rationale, Vermittelte nicht auflösbarer Rest. Die Individualität des Gegenstandes entgeht unserer Vorstellung und damit seine volle Differenz vom Subjekt. Jeder selbstbewufste Geist ist ein Objekt, nicht mehr. Die Ungewifsheit entsteht mit Rücksicht auf die hinter der unorganischen Materie und den niederen Lebensformen liegende Realität. Indem wir zwar beweisen können, dafs die allgemeine Harmonie bestehen müsse, keineswegs aber zeigen können, wie sie im einzelnen bestehe, findet sich zwar kein Widerspruch in unserer Schätzung des Erkennens, wohl aber im Erkennen selbst, und dieser Widerspruch hindert uns, die Erkenntnis als adäquat zu betrachten, und zwingt uns, weiter nach der letzten Aktivität des Geistes zu forschen. Die Logik tritt in diesem Punkte der Wahrheit näher als die Philosophie des Geistes, da sie unmittelbar vor die absolute Idee eine Kategorie setzt, die sie Erkenntnis im allgemeinen nennt und in eigentliches Erkennen und Wollen einteilt. Es scheint demnach, dafs vor Erreichung der absoluten Idee eine höhere Synthese von Erkennen und Wollen gesucht werden müsse. Die dem

Wollen gegenübergestellte Erkenntnis als die gewöhnliche zu nehmen und die Philosophie als ihre Synthese mit dem Willen zu betrachten, ist kein Grund vorhanden, da die Philosophie zum Willen nicht anders als das gewöhnliche Erkennen sich verhält. Die Philosophie kann nicht die gesuchte höchste Synthese sein, da sie sich zur Kunst als Antithese verhält, als Synthese aber das der Kunst eigene Moment der direkten und unmittelbaren Harmonie in sich schliefsen müfste. Kunst und Religion schliefsen Wollen und Fühlen ein: folglich kann eine rein intellektuelle Aktivität nicht die höchste Wahrheit sein, von der Kunst und Religion nur die niederen Stufen bilden würden. „Philosophie zusammen mit der geoffenbarten Religion sind die Antithese der Kunst (sofern jene auf die innere Natur der Dinge gehen, ihre äufsere Oberfläche aber unberührt lassen). Es bleibt also ein leerer Platz für eine neue Synthesis. Hegel hat somit keinen adäquaten Ausdruck für die absolute Realität gefunden, und auch der Verf. wagt es nicht, einen solchen anzugeben.

Die hier vom Verf. bezeichnete Lücke hat ihren tiefsten Grund in der Dialektik selbst. Wille kann nicht der logischen Idee und daher auch nicht ihrer höchsten Verwirklichung in der absoluten Idee zukommen. Wille verlangt ein lebendiges persönliches Princip und gelangt daher nur auf theistischem Standpunkt zu seinem Recht. Einer richtigen Einsicht folgt der Verf., wenn er sich nicht verleiten läfst, in die Pfade der Willensphilosophen Schopenhauer und Hartmann einzulenken.

Den Schlufs seiner Studien über Hegels Dialektik bildet die Frage, inwiefern die durch den dialektischen Prozefs gewonnenen Resultate auf das wirkliche Leben anwendbar seien. Der wirklich wertvolle Teil des Hegelschen Systems, lautet die Antwort, liegt in der Logik, nicht in den Anwendungen. Obgleich diese manches Wertvolle enthalten, so läfst sich doch ihre allgemeine und systematische Geltung nicht verteidigen. Aus der in der Logik bewiesenen zweifellosen Rationalität des Wirklichen kann nur im allgemeinen die Rationalität in Natur und Geist abgeleitet werden. Aufserdem kann man über die endgültige Natur des absoluten Seins einige Kenntnis schöpfen. Es mag nicht unmöglich sein, zu bestimmen, ob der Urgrund ein selbstbewufstes Sein und Persönlichkeit oder eine Einheit von Personen ist, ohne selbst Person zu sein. Die praktische Bedeutung solcher Resultate ist unbestreitbar, wiewohl sie nicht geeignet sind, unsere Handlungen im einzelnen zu leiten. Sie hängen innig mit der Religion zusammen, und die Antwort, die auf die betreffenden Fragen die

Philosophie gibt, ist für viele eine Quelle des Trostes oder der Sorge.

In der Anwendung des dialektischen Princips auf die besonderen Gebiete der Natur, des Geistes, der Religion, auf Recht und Geschichte, bedient sich Hegel selbst nicht der strengen dialektischen Methode, sondern sucht nur den Nachweis zu führen, wie der reale Prozeſs dem Ziel der Logik sich annähert. Ja, die Dreiteilung von Thesis, Antithesis und Synthesis weicht in der Philosophie der Geschichte einem Quaternar. Obgleich in dem Maſse, in welchem man sich von der Dialektik Hegels abwandte, seine Ansichten über Religion, Moral, Geschichte infolge des glänzenden Ansehens mancher Details Eingang gefunden haben, so liegt doch, wie gesagt, der Wert der Philosophie Hegels nicht in diesen Anwendungen, sondern in der Logik. Die Schwierigkeiten sind unverkennbar; denn während in der Logik Ausgangs- und Zielpunkt (das reine Sein — die absolute Idee) sich genau bestimmen lieſsen, ist dies weder in Philosophie noch in Religion und Geschichte thunlich. Die Naturphilosophie vermag allenfalls ihren Ausgangspunkt, die Philosophie des Geistes ihren Zielpunkt genauer zu bestimmen, dagegen jene nicht ihren Ziel- oder Schluſspunkt, diese nicht ihren Ausgangspunkt. In der Philosophie der Religion bleiben beide unbestimmt. Dieselbe Schwierigkeit findet sich in der Geschichte der Philosophie. Hegel selbst schlieſst die orientalische Philosophie aus und endigt mit der eigenen. Die Philosophie der Geschichte fängt Hegel mit China an — ein willkürlicher Ausgangspunkt. Die slavischen Völker und die Bewohner Amerikas bleiben ausgeschlossen. So sind in den untergeordneten Prozessen der Geschichte, des Rechtes, der Religion und Philosophie die höchsten und niedrigsten Punkte nicht die absolut höchsten und niedrigsten, sondern die relativ höchsten und niedrigsten Grade der Realität: ein religiöser Glaube, ein metaphysisches System. Überdies ist jede solche Anwendung fragmentarisch, indem sie immer nur eine Seite der Realität ins Auge faſst. Zwei Hauptmängel sind es demnach, woran die Anwendungen scheitern: erstens die Unmöglichkeit, die Termini zu bestimmen, zweitens daſs der Gang des dialektischen Prozesses beständig durch äuſsere Ursachen gestört wird. Es muſs also der groſsartige Versuch Hegels, die Wirksamkeit der Evolution durch das ganze Feld menschlicher Erkenntnis zu verfolgen, aufgegeben werden. Nur in ganz bescheidenem Maſse dürfte eine Anwendung ausführbar sein, wenn wir nämlich den Prozeſs in einigen der wirklichen Einflüsse, von anderen absehend, zu verfolgen suchen, z. B. den dialektischen Zusammenhang von

Unschuld, Sünde, Strafe, Reue, Tugend. Alles in allem liegt das hauptsächliche praktische Interesse der Hegelschen Philosophie nicht in den Anwendungen, sondern in der abstrakten Gewifsheit, dafs alle Realität rational ist, obgleich wir das Wie nicht einzusehen vermögen; dann in der allgemeinen Bestimmung der Natur der wahren Realität. Ihre Bedeutung ist nicht, zu zeigen, wie die uns umgebenden Thatsachen gut sind, noch zu zeigen, wir wir sie verbessern können, sondern zu beweisen, dafs sie wie alle anderen Realitäten sub specie aeternitatis vollkommen gut sind und sub specie temporis die Bestimmung haben, vollkommen gut zu werden.

Diese Beschränkung brauchen wir nicht zu bedauern; denn wäre unsere gegenwärtige Erkenntnis der Realität vollkommen adäquat, so wäre die Realität unserem Ideale höchst inadäquat. Es ist sicher eine ebenso befriedigende Überzeugung, wenn wir annehmen, höchstes Objekt der Philosophie sei, uns auf die allgemeine Natur der endgültigen Harmonie hinzuweisen, deren voller Inhalt noch nicht in unsere Herzen gelangt ist. Alle Philosophie mufs mystisch sein, nicht in ihren Methoden, wohl aber in ihren letzten Konsequenzen.

Schliefsen wir. Die Zugeständnisse des Verf. scheinen uns allein schon zureichend, um mit den Anwendungen auch die dialektische Methode selbst preiszugeben. Sie ist in der That unhaltbar und beruht auf einer unzulässigen Vermischung des Logischen mit dem Idealen, d. h. Intellegiblen. Logik und Metaphysik sind zwei wenn auch innig zusammenhängende, doch wesentlich verschiedene Wissenschaften, die eine hat es mit dem ens rationis, die andere mit dem ens reale zu thun. Gleichwohl ist ihnen die wissenschaftliche Strenge gemeinsam. Insofern liegt ein Moment der Wahrheit in der Dialektik. Zunächst in dieser Beziehung kommen der Logik und Metaphysik Naturphilosophie und Psychologie, welch letztere an die Stelle der Geistesphilosophie zu treten hat, womit sich auch die Schwierigkeit der Bezeichnung ihres Ausgangspunktes löst. Dagegen mufs der Anspruch der Geschichte auf den Begriff und Namen der Wissenschaft aufgegeben werden. Hierin sind wir mit dem Verf. völlig im Einverständnis. Die Geschichte handelt nicht von Lehrsätzen, sondern von Thatsachen, für die sie nicht Beweise aus Axiomen und Principien, sondern Zeugnisse, Dokumente anführt. Sie ist nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. In diesem Punkte hat nicht Hegel, sondern sein Antipode, Schopenhauer, das Richtige getroffen, wenn er sagt: „Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind (ihrem Inhalt, nicht

ihrem Gegenstande nach!) reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt." (W. a. W. u. V. 3. Buch Kap. 38. Über Geschichte.)



DAS ERKENNEN.

Von P. JOS. GREDT, O. S. B.
Dr. theol.

Der hl. Thomas hat in seiner *Summ. theol.* I. qu. XIV und anderwärts die Principien gegeben, aus denen sich eine streng wissenschaftliche Begriffsbestimmung des Erkennens ableiten läfst. Nichtsdestoweniger pflegen die Philosophen, auch jene nicht ausgenommen, die den englischen Lehrer als ihren Meister verehren, entweder offen einzugestehen, dafs man das Erkennen nicht definieren könne, oder aber thatsächlich die Unmöglichkeit einer strengwissenschaftlichen Definition zuzugeben, durch die Art und Weise, wie sie das Erkennen mittelst Analogieen beschreiben, nicht definieren.[1] Und doch ist es die Aufgabe des Philosophen,

[1] Mercier, Psychol. 2ième éd. n. 53 sagt: *La connaissance n'est pas susceptible de définition proprement dite.* Ebenso Gutberlet, Psychol. 3. Aufl. S. 12: *Die ursprünglichste und elementarste Thätigkeit des bewufsten Seelenlebens ist die Empfindung. Darum ist es weder möglich noch nötig, sie näher zu definieren.* — Salis Seewis, della conoscenza sensitiva S. 11 ff. handelt ausführlich über die Analogieen, welche gebraucht werden, um den Begriff des Erkennens klar zu legen. Diese sind analogie *d'imagine*, di *rappresentatione* oder analogie di *apprensione*. Erstere bezeichnen mehr die subjektive, letztere mehr die objektive Seite des Erkennens. Beide sind ungenügend, ergänzen sich aber gegenseitig, und nur mittelst ihrer können wir, wenn auch unvollkommen, den Begriff des Erkennens erklären. — Was andere Autoren sagen, läfst sich auf eine der von Salis Seewis angegebenen Analogieen des Vorstellens, des Abbildens oder des Erfassens zurückführen und ist weit entfernt davon, eine Definition zu sein. So bestimmt Van der Aa, Praelect. Philos. schol. br. conspectus ed. alt. Organologia S. 181 das Erkennen als *repraesentatio* vitalis; Lahousse, Praelect. Met. spec. Psychol. n. 150 als actus quo potentia cognoscitiva objectum aliquod *in se vitaliter exprimit*. Schiffini sagt Disp. Met. spec. ed. alt. n. 173: Ratio propria cognitionis cujusque habetur secundum quod cognitum *quasi trahitur et sistitur intra subjectum cognoscens* und n. 258: Propria ratio cognitionis in eo cernitur quod cognoscens vitaliter *assimilatur* rei cognitae et *in eam quodammodo transformatur*. Pesch, Instit. Psychol. n. 462: Scimus cognitionem omnem id proprium sibi habere, ut quasi *ex se exeat et coram se intime sibi praesens*

die aus der gewöhnlichen Erfahrung gewonnenen unbestimmten Begriffe wissenschaftlich zu vertiefen und zu bestimmen, und ist gerade in unserm Falle eine solche Vertiefung und Bestimmung für die philosophische Spekulation von der gröfsten Bedeutung. Sie kann jedoch nur das Resultat einer längeren Untersuchung sein, die wir in der Weise anstellen wollen, dafs wir vom unvollkommenen, durch die innere Erfahrung gegebenen Begriff ausgehend, 1. den Grund des Erkennens bestimmen, 2. aus dem Erkenntnisgrund die Erkenntnisstufen ableiten, 3. das Entstehen der Erkenntnisthätigkeit und 4. deren Wesen zum Gegenstand unserer Untersuchung machen und so 5. zur Begriffsbestimmung des Erkennens gelangen und damit schliefsen, dafs wir 6. die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung für den Gottesbegriff und die thomistische Weltanschauung darlegen.

1. Der Erkenntnisgrund.

Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva. S. Thom. Summ. th. I. qu. XIV. art. 1.

Nach dem Zeugnis der innern Erfahrung unterscheidet sich das Erkennende vom Nichterkennenden dadurch, dafs das Erkennende fähig ist, aufser der eigenen Form auch andere Formen und zwar formell als andere in sich zu besitzen, während das Nichterkennende auf sich selbst, auf die eigene Form beschränkt ist und im Falle es eine fremde Form aufnimmt, selbe eben dadurch zur eigenen macht, sie also nicht als fremde, von sich verschiedene besitzt. So nimmt das Wachs wohl die Form des Siegels auf, macht sie aber eben dadurch zur eigenen Form, zur

habeat objectivum quiddam, quod re vera in se est a cognoscente non pendens; n. 464 wird das Erkennen eine *assimilatio* genannt und heifst es: Tota cognitionis essentia in eo continetur ut cognoscens rem cognitam *sibi intrinsecus praesentem habeat,* sibique eam quodammodo *dicat* atque *exprimat.* — Auch Sanseverino, Zigliara, Grimmich und die im 1. Bande dieses Jahrbuches erschienene Abhandlung über „das Erkennen" enthalten keine wissenschaftliche Begriffsbestimmung desselben. — Eingehend handelt Urráburu im 5. Band seiner Instit. philos. über das Wesen des Erkennens, welches als *similitudo intentionalis* bestimmt wird. Dicitur autem *intentionalis* . . . quia est *sui generis* et peculiaris potentiarum et actuum cognoscitivorum ideoque diversa ab aliis quas diximus per oppositionem ad hanc vocari *reales* quia reperiri possunt tum in cognoscentibus tum in quibusvis aliis rebus. — Quid autem haec similitudo intentionalis sit, equidem declarare aliter nequeo nisi α) *negative* nempe negando eam esse ullam convenientiam earum quae *reales* dicuntur seu secundum *esse* aliquid naturale aut entitativum: β) *positive,* asserendo eam consistere in *vitali quadam repraesentatione* objecti cogniti. S. 183.

Wachsform. Das Auge hingegen sieht nicht die Siegelform als eigene Form, als Augenform, sondern als fremde, als von sich verschiedene Siegelform, hat sie also, insofern es erkennend ist, in sich als fremde Form, hat ihr durch die Aufnahme in sich das Sein einer fremden Form nicht benommen.[1] Während also die nicht erkennenden Wesen auf das eigene Sein eingeschränkt sind, kommt den erkennenden eine Unumschränktheit zu, kraft welcher sie auch anderes werden und sein können. Daher sagt Aristoteles, dafs die Seele gewissermafsen alles sei.[2]

Grund nun dieses eigentümlichen Vorzuges der erkennenden Wesen ist deren Erhabenheit über die Potentialität. Denn die Potentialität bedeutet Beschränkung, Erkennen aber Erhabenheit über die Beschränkung: Die Potenz ist das die Form oder den Akt einschränkende, ihn individuierende Princip. Durch die Potenz wird der Akt dieser individuell bestimmte, von jedem andern unterschiedene. Durch die Potenz wird er so in sein individuelles Sein eingeengt und von allem Anders-Sein abgeschieden, dafs er nur das ist, was er ist, und nicht zugleich etwas anderes. Und dies gilt von jeder einen Akt aufnehmenden Potenz, sei sie nun die stoffliche, die Materie (im eigentlichen Sinne des Wortes) oder die unstoffliche, die geschaffene Wesenheit (die Materie im weiteren Sinne des Wortes). Wenn aber dem so ist, mufs notwendig durch die Erhabenheit über die Potenz das Gegenteil eintreffen und dem Akt eine Weite zu teil werden, kraft welcher er nicht auf das Eigene, Individuelle eingeschränkt ist, sondern zugleich auch Anderes werden und sein kann.

Dasselbe läfst sich, vielleicht konkreter und anschaulicher, auf folgende Weise darthun: Das Erkennende besitzt die fremde Form als fremde und macht sie nicht zur eigenen. Dies ist aber nur dadurch möglich, dafs es die Form aufnimmt und besitzt, nicht wie die Potenz den Akt, sondern wie der Akt den Akt aufnimmt und besitzt. Denn die Potenz nimmt den Akt in der Weise auf, dafs aus beiden ein Drittes von jenen Verschiedenes entsteht, und macht eben dadurch den Akt zum eigenen Akt. So nimmt das Wachs als Potenz die Siegelform auf, es entsteht ein Drittes, ein geformtes Wachs, und die aufgenommene Form hat den Charakter der Siegelform verloren, ist Wachsform geworden. Aus dem Erkennenden aber und dem Erkannten entsteht kein Drittes, sondern das Erkennende wird das Erkannte

[1] Vgl. Cajetan in I. qu. XIV. art. 1. — Joan. a S. Thom. Philos. nat. qu. IV. art. 1.
[2] De Anim. 3. 8.

und nimmt eben dadurch die erkannte Form als andere von sich verschiedene auf: Die Gesichtswahrnehmung der Siegelform besteht nicht etwa darin, dafs die Sehkraft geformt würde und so ein Drittes, eine geformte Sehkraft entstände, sondern darin, dafs die Sehkraft die Form selbst wird, denn was wir sehen, ist nicht eine geformte Sehkraft, sondern die von der Sehkraft verschiedene und geschiedene Siegelform.

Der Grund aber, weswegen das Erkennende befähigt ist, als Akt andere Akte oder Formen aufzunehmen und zu besitzen, ist eben seine Aktualität, seine Erhabenheit über die Potenz. Denn was immer aufgenommen wird, wird nach Weise des Aufnehmenden aufgenommen. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur: Wenn das aufnehmende Subjekt ganz in die Potentialität verstrickt ist, kann es auch nur potentiell, d. h. nach Art der Potenz aufnehmen, ist es hingegen über die Potenz erhaben, kann es auch dementsprechend als Akt andere Formen aufnehmen und besitzen.

2. Die Erkenntnisstufen.

Secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. S. Thom. l. c.

Aus dem Erkenntnisgrund leiten wir die Erkenntnisstufen ab nach dem gröfsern oder geringern Grad der Erhabenheit über die Potenz. Die Potenz ist aber eine doppelte: die Materie, welche unmittelbar durch die Form aktuiert wird und diese beschränkt, und die Wesenheit, welche durch das Dasein aktuiert wird und dieses beschränkt.

Demnach gebührt in der Skala der erkennenden Wesen jenem die oberste Stufe, welches von jeglicher Potenz vollkommen frei ist. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist reine Seinswirklichkeit (actus purus): Weder ist seine Form beschränkt durch die Materie, da er unstofflich ist, noch ist sein Dasein beschränkt durch die Form oder Wesenheit, da es in keine Wesenheit aufgenommen, selbständig ist (esse per se subsistens). Das göttliche Erkennen ist daher nicht verschieden von der göttlichen Substanz. Gott ist für sich seiende Erkenntnisthätigkeit (intellectio subsistens). — Da das Objekt dem Vermögen entsprechen mufs, so ist das dem göttlichen Erkennen eigentümliche Objekt die eigene göttliche Substanz. Sie erkennt Gott unmittelbar, mittelst ihrer aber alles andere, insofern es in ihr enthalten ist.

An zweiter Stelle kommen die geschaffenen reinen Geister, die Engel. Sie sind wohl frei von jeder Materie, als reine Geister,



jedoch ist ihr Sein eingeschränkt und begrenzt durch die Potentialität der Form, in welche es aufgenommen ist. Daher ist auch schon auf dieser Stufe die Erkenntnisthätigkeit und -fähigkeit ein zum Wesen hinzugekommenes, von ihm verschiedenes Accidens. Denn die Erkenntnisthätigkeit bedeutet das wirkliche Dasein, das Dasein des Erkennens. Es wäre also die Wesenheit oder Form, im Falle sie mit der Erkenntnisthätigkeit identisch wäre, auch mit ihrem Dasein identisch und dieses daher nicht ein in die Form aufgenommenes durch sie beschränktes Sein, sondern für sich seiende absolut unbeschränkte Seinswirklichkeit. Wenn aber die Thätigkeit ein zum Wesen hinzugekommenes von ihm verschiedenes Accidens ist, so mufs das Gleiche auch von der Fähigkeit gelten. Denn die Fähigkeit ist die durch die Thätigkeit aktuierte Potenz, die somit ihrem Akte genau entsprechen mufs. Ist also der Akt ein zur Substanz hinzugekommenes Accidens, so hat das Gleiche von der Fähigkeit zu gelten. Kein Geschöpf ist also unmittelbar durch seine Substanz erkennend, sondern durch von der Substanz verschiedene Vermögen, welche ihrerseits ebenfalls von ihrer Thätigkeit verschieden sind. Das thatsächliche Erkennen involviert somit im Geschöpf einen Übergang des Vermögens aus der Potenz in den Akt, aus dem Zustand des möglichen Erkennens in den des thatsächlichen. — Das dem Erkenntnisvermögen des Engels entsprechende, ihm eigentümliche Objekt ist ebenfalls die eigene Substanz.

Die dritte Stufe kommt der menschlichen Seele zu, insofern sie, obwohl eines Körpers Form und somit nicht blofs durch die Potentialität der Wesenheit, sondern auch durch die der Materie beschränkt, dennoch rein geistige Vermögen besitzt: Verstand und Wille, und somit wenigstens in dieser Beziehung von den Fesseln der Materialität frei ist. — Ihr eigentümliches Objekt ist daher auch das Geistige im Materiellen oder die abstrakte Wesenheit des Körperlichen, womit jedoch nicht gesagt werden soll, dafs sie nur dieses, sondern dafs sie, insofern sie geistig erkennend ist, nur dieses unmittelbar und direkt erkenne.

Die unterste Stufe nehmen die sinnlich-erkennenden Wesen ein. Sie sind schlechthin materiell, da sie in ihrem Sein und Wirken vom Körper abhängen; es kommt ihnen nur eine beziehungsweise Immaterialität, d. i. Erhabenheit über die Potentialität des Stoffes insofern zu, als sie auf immaterielle Weise, d. h. als Akt andere Formen aufnehmen und besitzen können, wie sich aus den schon angeführten Beispielen zur Genüge ergibt. — Das dieser Erkenntnisstufe entsprechende Objekt ist das Materielle als solches, die konkrete Körperqualität.

3. Das Entstehen der Erkenntnisthätigkeit.

Ex cognoscente et cognito paritur rei notitia.

Dafs thatsächliches Erkennen Thätigkeit sei und zwar immamente Lebensthätigkeit, ist wohl jedem durch das Zeugnis des Selbstbewufstseins klar: Erkennen ist Leben, Erkennen ist vitales Vorstellen eines Erkannten, wodurch das erkennende Subjekt sich selbst ein erkanntes Objekt vorstellt. Wir können jedoch nach unsern obigen Ausführungen die erkennende Thätigkeit schon schärfer und wissenschaftlicher bestimmen als Thätigkeit, durch welche das Vermögen der Erkenntnisgegenstand selbst wird. Es ist jedoch klar, dafs das Vermögen durch seine That (in actu secundo) sich nicht zum Objekt gestalten kann, wenn es selbiges vor der That nicht schon als Fähigkeit der Anlage nach (in actu primo) war — nemo dat quod non habet —, und es entsteht nun die Frage, wie das Vermögen als solches, bevor es zur That übergeht, das zu erkennende Objekt besitze oder sei. Hier ist nun ein zweifacher Fall möglich: Das Vermögen ist entweder durch sich selbst, durch die eigene Natur (per identitatem) das Objekt, oder aber es wird von aufsen dazu determiniert, das Objekt zu sein (scholastisch ausgedrückt: es wird das Objekt per informationem), und zwar entweder unmittelbar durch das Objekt selbst, welches in diesem Falle sich selbst dem Vermögen als dessen bestimmende Form mitteilte (per informationem immediatam), oder mittelbar (per informationem mediatam), indem ihm eine Erkenntnisform eingeprägt wird (species impressa), durch welche es, noch im Zustand des möglichen Erkennens, in actu primo in das Objekt umgewandelt wird. Nur das göttliche Erkennen kann durch sich selbst die Objekte sein, die es erkennt, und aus sich selbst heraus jegliches erkennen, da Gottes Wesen unumschränkt und als erste Ursache jegliches Sein ursächlich in sich trägt. Das geschöpfliche Erkenntnisvermögen hingegen ist auf seine bestimmte Seinsheit beschränkt und kann also durch sich selbst, durch seine eigene Natur nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge sein, die zu erkennen es fähig ist. Es wird daher auch der transcendentale Idealismus Kants, der den Menschengeist seine Erkenntnisse aus sich heraus entwickeln läfst, schon bei Fichte folgerichtig zum Pantheismus, und weiter bei Schelling und Hegel zur Gleichstellung von Denken und Sein. — Dafs das Objekt selbst unmittelbar als bestimmende Form dem Vermögen sich mitteilte, ist gegen die Erfahrung und auch unmöglich ob der

Disproportion zwischen Vermögen und Objekt. Es bleibt also nur übrig, dafs das Vermögen mittelbar durch eine ihm eingeprägte Erkenntnisform (species impressa) zur Setzung des Erkenntnisaktes befähigt werde. Das auf solche Weise befruchtete Vermögen erzeugt die Erkenntnisthätigkeit, welche, im Falle das Objekt nicht gegenwärtig oder nicht proportioniert ist, in eine andere Erkenntnisform ausläuft, die durch das thatsächliche Erkennen ausgeprägt wird (species expressa — beim geistigen Erkennen verbum mentis, Begriff), in welcher das Erkennen den Gegenstand anschaut.

Die Erkenntnisform, sowohl jene, welche den Ausgangs-, als auch jene, welche den Endpunkt des Erkenntnisaktes bildet, ist ein Zeichen, ein Abbild des Erkenntnisgegenstandes, allein sie ist ein Zeichen, ein Abbild ganz eigener Art, welches unmittelbar zur Kenntnis des Abgebildeten führt, ohne vorher selbst erkannt zu sein. Denn nur das reflexe philosophische Erkennen fafst die Erkenntnisform, jedes Erkennen aber das durch die Erkenntnisform Abgebildete. Sehr treffend vergleicht sie darum der hl. Thomas mit einem Spiegel, dessen vom Spiegelbilde nicht bedeckten Teile man abgeschnitten, so dafs Spiegel und Bild sich genau deckten und durch das Bild der Spiegel selbst unsichtbar gemacht wäre. „*Est tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur.*“ Op. de natura verbi. — Die Scholastiker nannten die vom Erkennen ausgeprägte Form *medium in quo,* weil in ihr das thatsächliche Erkennen seinen Gegenstand anschaut; die das Princip des Erkenntnisaktes bildende Form, die species impressa nannten sie *medium quo.* — Die beim sinnlichen Erkennen vorkommende Species darf ja nicht verwechselt werden mit den im Organ und in den Nerven vom Gegenstand hervorgerufenen physischen, chemischen und physiologischen Eindrücken, als da sind: das materielle Warmwerden der Hand bei der Wärmeempfindung, das Netzhautbild, die photochemische Veränderung des Sehpurpurs bei der Gesichtsempfindung. Jede Erkenntnisform, auch die sinnliche, ist ein psychisches Bild, eine Determination der Seelenkraft, nicht des Organs. Die organischen Veränderungen sind nur das Mittel, die psychischen hervorzurufen, denn indem das Organ verändert wird, wird auch die Kraft, welche das Organ belebt und informiert, verändert.

Um jedoch das Wesen der Erkenntnisform in der Tiefe zu fassen, welche unser Zweck erheischt, ist es vonnöten, wiederum anzuknüpfen an die schon erörterte eigentümliche Weise, in der das Erkenntnisvermögen die zu erkennende Form aufnimmt und

besitzt: formell als andere, nicht nach Art der Potenz, die einen Akt, sondern nach Art des Aktes, der einen Akt aufnimmt, so daſs nicht ein Drittes entsteht, sondern das Erkennende das Erkannte selbst wird. Dieses vollkommene Aufnehmen und Besitzen der fremden Form darf nicht erst beim thatsächlichen Erkennen statthaben, sondern schon die eingeprägte Erkenntnisform muſs in dieser Weise aufgenommen werden, damit das Vermögen als solches, der Anlage nach (in actu primo) das werde, was es durch die Erkenntnisthat dem thatsächlichen Erkennen nach werden soll. Es ist somit auch hier schon die zweifache Art und Weise zu beachten, in der eine jede Form aufgenommen werden kann: erstens so, daſs das Aufnehmende sich zu ihr verhält als Potenz, zweitens so, daſs das Aufnehmende sich zu ihr verhält als Akt. In ersterer Weise wird die Ofenwärme aufgenommen in die Hand, sie wird warm, die Ofenwärme bringt eine ihr ähnliche materielle Qualität in der Hand hervor, in der zweiten Weise in den Tastsinn, er wird die Wärme, er verspürt die ihm objektiv gegenüber liegende Ofenwärme, die Ofenwärme bringt im Tastsinn die psychische, aus Erkenntniskraft gebildete Wärme hervor.

Allein es entsteht hier eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Wie kann die Form als Erkenntnisform in so vollkommener Weise in das Vermögen aufgenommen werden, so daſs dieses sich zur Form als Akt verhalte und aus beiden nicht ein Drittes entstehe? Das klingt sehr paradox, besonders wenn man bedenkt, daſs die aufzunehmende Form ein dem Vermögen anhaftendes Accidens ist. Darauf entgegnen wir, daſs die Erkenntnisform in doppelter Weise informiert: entitativ, insofern sie ein dem Vermögen anhaftendes Accidens ist, und cognoscitiv, insofern sie das Vermögen zum Erkenntnisgegenstand selbst macht. Es ist wohl wahr, daſs die Erkenntnisform, insofern sie als Accidens dem Vermögen anhaftet, sich zu diesem wie der Akt zur Potenz verhält und mit ihm ein Drittes bildet, allein eben dadurch wird das Vermögen zum Objekt selbst, und so informiert die Erkenntnisform cognoscitiv, d. h. formell als Erkenntnisform, ohne mit dem Vermögen ein Drittes zu bilden und ohne dem Vermögen anzuhaften nach Art einer Form, welche die Potenz aktuiert. Es ist daher das Vermögen dem Objekt gegenüber in doppelter Weise passiv der doppelten Information entsprechend: a) als Subjekt, welches ein Accidens aufnimmt, und b) als Erkenntnisvermögen, welches zum Objekt selbst umgestaltet wird. Nur im ersten Fall nimmt es die Form auf als Potenz, im zweiten aber nimmt es auf und besitzt als Akt.

4. Das Wesen der Erkenntnisthätigkeit.

Perfecta operatio est manens in ipso operante: dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis.
Sum. contra gent. Lib. I cap. 100.

Eine doppelte Thätigkeit ist zu unterscheiden: eine unvollkommene, physische und eine vollkommene, metaphysische. Erstere schliefst in ihrem Begriff eine Veränderung ein, einen Übergang der Potenz zum Akt und einen realen Hervorgang eines von der Thätigkeit real verschiedenen, durch sie hervorgebrachten Produktes; letztere schliefst diese Unvollkommenheiten in sich nicht ein. Wenden wir diese Unterscheidung auf das Erkennen an, so ist zu sagen, dafs es seiner Natur nach eine vollkommene, metaphysische, keine physische Thätigkeit sei: Denn weder eine reale Veränderung, noch ein reales Hervorbringen liegen in seinem Wesen[1]: Das Erkennen der äufseren Sinne findet nach St. Thomas statt, ohne dafs dadurch eine Form hervorgebracht würde[2] und, obschon dies gewöhnlich der Fall ist, und bei jedem geschöpflichen Erkennen eine Veränderung, ein Übergang aus der Potenz in den Akt stattfindet, so dauert dennoch die Erkenntnisthätigkeit als Thätigkeit, auch nach Hervorbringung der Form und nach geschehener Veränderung fort, so lange der Erkennende in der Betrachtung seines Gegenstandes verharrt. Dies bezeugt, dafs weder die Veränderung, noch die Hervorbringung der Form zum Wesen der Erkenntnisthätigkeit gehören und dafs sie stattfinden per accidens, nicht ob des Wesens der Thätigkeit selbst, sondern aus irgend einem zum Wesen hinzukommenden Grunde. Das Erkennen ist somit eine immanente Thätigkeit nicht blofs in dem Sinne, dafs sie nicht aus dem thätigen Suppositum hinausgeht, auch nicht blofs in dem Sinne, dafs sie an der thätigen Kraft bleibt, sondern sie ist immanent formell als Thätigkeit. Sie giefst sich kraft ihres Wesens gar nicht aus sich heraus, ist etwas in sich vollkommen Abgeschlossenes und Eingeschlossenes (perfectio ultima). Das geschöpfliche Erkennen gehört somit nicht

[1] Vgl. Ioan. a S. Thoma Philos. nat. III qu. VI art. 4 u. qu. XI art. 1. — Summ. totius Logicae Aristotelis, tract. VI cap. 2: *Actio immanens non est directe in praedicamento actionis.*

[2] Vgl. Summ. theol. I qu. 85 art. 2 ad 5. — Quodlib. 5 art. 9 ad 2 — Quodlib. 8 art. 3.



zur Kategorie der (physischen) Thätigkeit, sondern zur ersten Species der Qualität, denn sie ist ein „Accidens bene disponens virtutem cognoscitivam". Das göttliche Erkennen ist selbstverständlich die göttliche Substanz selbst.

5. Die Begriffsbestimmung des Erkennens.

Definitio signans quod quid est res, dicitur terminus cognitionis. Incipit enim cognitio rei ab aliquibus signis exterioribus quibus pervenitur ad cognoscendam rei definitionem; quo cum perventum fuerit, habetur perfecta cognitio de re. S. Thom. in Aristot. lib. V Met. l. XIX.

Die Begriffsbestimmung bildet den Anfang und das Ende der wissenschaftlichen Untersuchung. Die unvollkommene Begriffsbestimmung bildet den Anfang, indem aus der mehr oder weniger klar erkannten Wesenheit deren Eigentümlichkeiten abgeleitet werden, wodurch man schliefslich zur vollkommenen Erfassung des Wesens in der adäquaten Begriffsbestimmung gelangt. Hier kommt der Geist endgültig zur Ruhe.

Auch wir begannen mit einer unvollkommenen Begriffsbestimmung des Erkennens, indem wir auf Grund der unmittelbaren Erfahrung das Erkennende im Unterschied vom Nichterkennenden bestimmten. Als Endergebnis unserer ganzen Untersuchung können wir nun folgende, wie wir glauben, adäquate und streng wissenschaftliche Definition des Erkennens aufstellen: Das Erkennen ist die metaphysische Thätigkeit, durch welche eine Form als solche eine Form besitzt. In der Sprache der Schule würden wir dies also ausdrücken: Cognitio est actio metaphysica qua forma ut forma habet formam. Nach den vorhergegangenen Erörterungen ist alles klar: Im Erkennen besitzt die Form oder der Akt als Form, als Akt, nicht als Potenz.

Die Form nun, welche der Erkennende besitzt, ist entweder die eigene oder eine fremde; im ersten Falle haben wir Selbsterkenntnis, im andern Erkenntnis eines vom Erkennenden verschiedenen Dinges. Eine Form besitzt sich selbst als Form, insofern sie unaufgenommen in den Stoff selbständig ist.[1] Die Selbsterkenntnis ist also der Selbstand[2] (subsistere) der Form. Hier ist jedoch zu merken, dafs der Selbstand der

[1] Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam *rem subsistere in seipsa.* Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. S. Thom. Summ. th. I qu. 14 art. 2 ad 2.

[2] Wir entnehmen die Ausdrücke *Selbstand* und *Selbstwirklichkeit* Schell Dogmat. III S. 62, Apologie S. 16 u. anderwärts, da sie uns die entsprechenden latein. Ausdrücke treffend wiederzugeben scheinen.

geschaffenen Form der des unvollendeten Aktes ist, welcher durch das Dasein vollendet und selbständig wird. Dementsprechend ist auch die mit diesem unvollendeten Selbstand zusammenfallende Selbsterkenntnis unvollendet, nicht thatsächliches Erkennen, sondern substantielle Anlage zur Selbsterkenntnis.[1] Der Selbstand des vollendeten Aktes hingegen, des Daseins (ipsum esse subsistens) ist thatsächliche Selbsterkenntnis.

6. Bedeutung dieser Begriffsbestimmung für den Gottesbegriff und die thomistische Weltanschauung.

Καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.
Arist. Metaph. L. XII 9. 1074b, 34.
Ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν, καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία. I. Ioan. I, 5.

Gottes Wesen ist reiner Akt, für sich seiendes, selbständiges Dasein. Der Selbstand des Daseins ist nun aber nicht blofs sachlich, sondern auch begrifflich identisch mit der für sich seienden Erkenntnisthätigkeit (intellectio subsistens). Denn der sich selbst besitzende reine Akt ist ja die Begriffsbestimmung der für sich seienden Erkenntnisthätigkeit. Es ist somit schwer gefehlt, wenn man das göttliche Sein oder Wesen auch nur begrifflich vom göttlichen Denken trennt und demselben voraussetzt. Das für sich seiende Denken ist das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes, er ist die *νόησις, νοήσεως νόησις*.[2] Der Akt ist das Licht, Gott ist als reiner Akt reines, durch keinerlei Finsternisse der Potentialität getrübtes Licht. Es ist somit die Kontroverse, ob das Wesenskonstitutiv Gottes in der Selbstwirklichkeit (esse a se, esse subsistens)[3] oder im Erkenntnisakt zu suchen sei, gegenstandslos, da zwischen der Selbstwirk-

[1] Hierin scheint auch der letzte Grund zu liegen, weshalb der reine Geist zur Selbsterkenntnis keiner species impressa bedarf; es liegt eben in der Natur des reinen Geistes, dafs aus ihm die Fähigkeit und Thätigkeit des Selbsterkennens hervorfliefse, und so ist der Intellekt durch seine eigene Natur zum Erkennen der Substanz, in der er wurzelt, bestimmt, und ist somit eine Erkenntnisform, welche das Princip dieses Erkennens bildete, überflüssig.

[2] Dafs Aristot. Metaph. XII 9. 1074 b, 34 wirklich das Wesenskonstitutiv Gottes anzugeben beabsichtige, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Vgl. Elser, Die Lehre des Aristot. über das Wirken Gottes § 5 u. 6. — Schon der Pseudo-Alexander von Aphrodisias (bei Elser fälschlich als Alex. v. Aphr. citiert. Vgl. Comm. in Aristot. graeca vol. I Berolini 1891 Praefatio) hat Aristoteles dahin verstanden.

[3] Wir fassen die sogenannte *Aseität* als formell identisch mit dem in keine Wesenheit aufgenommenen selbständigen Dasein, denn *Durch sich selbst sein* ist der vollkommenste Selbstand, die vollkommenste Unabhängigkeit in Ausübung des Seinsaktes, der höchste Grad des *esse per se*.

lichkeit und dem göttlichen Erkenntnisakt keine in der Sache begründete logische Unterscheidung (distinctio rationis cum fundamento in re) zulässig ist.[1] Die logische und die ontologische Ordnung laufen in Gott zusammen zu absoluter Identität: Denken ist ihm Sein. Daher mufs auch sein Wesenskonstitutiv das logische und ontologische Moment in sich vereinigen, um beiden Ordnungen zum Ausgangspunkt zu dienen. Und so glauben wir, dafs Mezger[2] ganz das Richtige getroffen, wenn er sich in dieser Frage dahin ausspricht, dafs sowohl das vollkommenste Denken, als auch die Selbstwirklichkeit zum Wesenskonstitutiv Gottes erfordert seien, jedoch nicht als Aggregat zweier Begriffe, sondern insofern beide einen unteilbaren Begriff ausmachen, der jede, wenigstens jede in der Sache begründete logische Zerteilung von sich abweist. Wer somit das göttliche Wesen nur denkt als Selbstwirklichkeit und die Denkthätigkeit in seinen Begriff nicht einschliefst, oder umgekehrt, denkt zwar richtig, aber unvollständig; wer aber die göttliche Selbstwirklichkeit positiv vom Denken unterschiede, machte in seinen Begriffen einen sachlich in keiner Weise begründeten Unterschied.[3]

So hat uns die Begriffsbestimmung des Erkennens zur Begriffsbestimmung Gottes geführt: Gott ist die substantielle Denkthätigkeit. Es ist klar, dafs durch diese Begriffsbestimmung auch nicht ein Schatten von Werden und Entwicklung in Gottes Wesen hineingetragen wird. Gott ist zwar Selbstwirklichkeit, d. h. durch sich selbst Wirklichkeit (a se), aber nicht Selbstverwirklichung. Die Erkenntnisthätigkeit besagt kein Werden, und selbst zugegeben, sie besagte dies, auf Gott übertragen, würde diese Unvollkommenheit jedenfalls von ihr auszuschliefsen sein. Wenn man aber nach Analogie der physischen Thätigkeit das Erkennen und speciell das göttliche Erkennen als metaphysisches, als stehendes Werden im Gegensatz

[1] In Gott gibt es auch keine metaphysische Zusammensetzung, allein trotzdem findet dennoch, nach allgemeiner Annahme der Theologen, zwischen den verschiedenen göttlichen Attributen eine *distinctio virtualis* statt *secundum implicitum et explicitum* (distinctio virtualis minor, distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto). Dem entsprechend gibt es auch ein in der Sache begründetes Vorher und Nachher. Wir behaupten nun, dafs in Gott das Sein dem Denken nicht vorhergehe, sondern mit ihm formell identisch sei. Gottes Sein läfst sich begrifflich nicht ausdrücken, ohne dafs eben dadurch nicht auch das vollkommenste Denken ausgedrückt würde, denn niemand kann der Definition Ausdruck verleihen, ohne eben dadurch das Definitum auszusprechen.

[2] Paul Mezger O. S. B. † 1702, einer der bedeutendsten Vertreter der Salzburger Thomistenschule.

[3] Vgl. Mezger, Theologia thomistico-schol. Salisburgen. tract. I disp. III art 5. — Plac. Renz sen. Theologia I, 135.

zum physischen, fliefsenden Werden und die göttliche Denkthätigkeit als metaphysische Selbstverwirklichung und Selbstursächlichkeit auffassen will, so ist zu sagen, dafs ein stehendes Werden Sein bedeutet und die metaphysische Selbstursächlichkeit Aus sich selbst sein. Das göttliche Denken ist nicht Ursächlichkeit, ja in Bezug auf das göttliche Wesen nicht einmal Princip; denn der Begriff des Princips fordert den realen Hervorgang eines von ihm real Verschiedenen. Das göttliche Wesen ist zwar aus sich; es wäre aber absurd, zu behaupten, dafs es als Principiatum aus sich selbst als aus seinem Princip hervorginge. Durch die Offenbarung wissen wir zwar, dafs das göttliche Denken produktiv ist, nicht ob seiner Unvollkommenheit, wie das geschöpfliche Denken, welches das Wort hervorbringt als Stützpunkt für das Erkennen, sondern ob seiner unendlichen Vollkommenheit, *non ex indigentia sed ex intelligentia*, wie der hl. Augustin sagt.[1] Es ist jedoch in dieser Produktivität nicht Princip des göttlichen Wesens, sondern kraft des relativen Gegensatzes als Vater Princip des Sohnes, so zwar, dafs beiden dasselbe göttliche Sein und Wesen zukommt.

Unser aus dem Erkennen abgeleitete Gottesbegriff wirft auch sein Licht auf die thomistische Weltanschauung. Er entdeckt uns den letzten Grund der Unhaltbarkeit des auf die scientia media aufgebauten Molinismus. Nach den Molinisten erkennt Gott das Zukünftigbedingte aus dem göttlichen Wesen als etwas seinem Denken Vorausgehendes, diesem objektiv Gegenüberstehendes. Allein es gibt keinerlei Wahres, keinerlei Objektives dem göttlichen Denken voraus aufser der vom göttlichen Denken selbst bedingten, aus ihm fliefsenden Willensakte. Denn im Denken des Denkens fallen Subjekt und Objekt auch logisch zusammen. In ihm ist auch das Denken des Möglichen, der Wesenheiten beschlossen, denn das unendlich vollkommene sich durchdringende Denken mufs auch das Denken der Möglichkeiten sein, nach denen es in endlicher Weise mitteilbar ist; in ihm müfste auch beschlossen und mit ihm absolut identisch sein das Denken des Bedingtzukünftigen, wenn dieses abgesehen vom göttlichen Willensentschlufs erkennbar wäre. Gott käme somit dazu, das Bedingtzukünftige in dieser bestimmten Weise und nicht anders zu denken, nicht durch irgendwelche Objektivität und objektive Wahrheit, sondern einzig und allein durch eine in seinem Wesen und Denken liegende Determination. Das heifst aber dem göttlichen Denken Irrtum zuschreiben und den reinen Akt durch Potentialität beschränken.

[1] Lib. VII. de Trin. c. 1.

DER URSTOFF ODER DIE ERSTE MATERIE.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Magister Ord. Praed.

(Forts. von Bd. XII, III. Heft.)

§ 3. *Die Realität des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.*

1. Das Verhältnis unseres Denkens zu den Dingen aufser uns.

Die Beweise, welche vorgebracht werden, um die „objektive Realität“ und damit die „Denkbarkeit“ des Urstoffs im Sinne des Aristoteles in Abrede zu stellen, erachten wir unsererseits für nicht erbracht. Vielmehr hat es sich herausgestellt, dafs eigentlich diese Beweise nicht „denkbar“ sind, somit auf eine objektive Realität keinen Anspruch haben. Der Urstoff dagegen des Aristoteles besitzt der Wahrheit gemäfs objektive Realität. Dies soll indessen noch ausführlicher dargethan und gründlicher nachgewiesen werden.

Zu diesem Zwecke müssen wir nochmals zu dem Wesen des Urstoffs zurückgehen. Die Begriffsbestimmung des Urstoffs, soweit eine solche bei einfachen Dingen möglich ist, wird uns über das Wesen des Urstoffs Aufschlufs erteilen. Der Urstoff ist dasjenige, was sich in der Kategorie der Substanz befindet und von uns augefafst oder gedacht wird als eine gewisse Anlage oder Fähigkeit aufser aller Gattung, Form und Beraubung, die indessen Formen und Beraubungen aufnimmt. Dieses ist nach der Versicherung des englischen Lehrers die eigentliche und von allen anerkannte Begriffsbestimmung des Urstoffs. De spiritual. creat. a. 1. Der Urstoff gehört somit in die Kategorie der Substanz, nicht des Accidens, und wir denken ihn als eine gewisse Fähigkeit ohne die Art, Form oder Beraubung mitzudenken. Wir abstrahieren von der Art, die er mit der Form bildet, und von dieser Form selber, die er besitzt, sowie von der Fähigkeit, die er noch zu allen andern körperlichen Formen hat. Weil es sich hier um die Auffassung, um unser Denken handelt, müssen wir sehen, wie sich unser Denken den äufsern Dingen gegenüber verhält.

Die Auffassung unseres Verstandes steht in einem dreifachen Verhältnisse zu den Dingen aufser uns. Manchesmal bildet das, was der Verstand auffafst, die Ähnlichkeit des Dinges selber aufser uns. Denken wir das, was unter dem Namen „Mensch“ verstanden wird, so haben wir in der Sache selber unmittelbar

den Grund, das Fundament für diesen Begriff, indem der Gegenstand vermöge seiner Gleichheit mit unserm Verstande bewirkt, dafs unser Verstand ganz richtig urteilt, und dafs der Name, jenen Begriff bezeichnend, im eigentlichen Sinne vom Gegenstande selber ausgesagt wird. Ein anderes Mal ist das, was mit dem Namen bezeichnet wird, nicht die Ähnlichkeit des Gegenstandes aufser uns, sondern das, was auf die Art und Weise, wie wir den Gegenstand aufser uns denken, folgt. Dazu gehören jene Gedankenbildungen über den Gegenstand aufser uns, die nur in unserm Gedanken selber Wirklichkeit haben, ihre Existenz selber nur unserer Auffassung verdanken. Dergleichen sind z. B., wenn wir etwas als Gattung, Art u. s. w. denken, dergleichen sind die sogenannten Universalien oder die logisch allgemeinen Vorstellungen unseres Verstandes. Ein Gedankending dieser Art besitzt keine Ähnlichkeit mit dem Dinge selber aufser unserm Verstande. Allein indem unser Verstand das Gemeinsame in den verschiedenen Gattungen oder Arten als Gemeinsames sich denkt, sagt er sich, dieses Gemeinsame bilde die Gattung oder die Art. Diese Gedankendinge haben ihren unmittelbaren Grund, ihr nächstes Fundament nicht in dem Dinge aufser uns selber, sondern nur in unserm Verstande. Das entfernte Fundament dagegen bildet der Gegenstand aufser uns selber. Infolge dessen ist unsere Auffassung in der Bildung dieser Gedankendinge in vollem Rechte und entspricht durchaus der Wahrheit. Auf dieselbe Art geht ja auch die Mathematik vor. Endlich gibt es auch noch Dinge, die, mit einem Namen bezeichnet, für diesen Namen im Gegenstande selber weder ein unmittelbares, noch ein entferntes Fundament haben, wie z. B. das fliegende Pferd, die Sphinx. Eine Vorstellung dieser Art hat weder eine Ähnlichkeit mit irgend einem Gegenstande aufser unserm Verstande, noch folgt sie der Art und Weise, wie wir etwas in Wahrheit erkennen. Darum entspricht eine Auffassung dieser Art auch nicht der Wahrheit, denn es existiert aufser uns kein Wesen dieser Art.

Ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem, quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine: „homo“. Et talis conceptionis intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum facit, quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur. — Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex

modo intelligendi rem, quae est extra animam. Et hujusmodi sunt intentiones, quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis: „genus" non est similitudo alicujus rei extra animam existentis, sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus attribuit ei intentionem generis. Et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est ipsa res. Unde intellectus non est falsus qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis, qui consequuntur ex modo intelligendi sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae; quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere. Et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re. II. Sent. d. 2. q. 1. a. 3.

2. Das Allgemeine.

a) Das logische Allgemeine. — Welches Verhältnis des Verstandes zu den Dingen aufser uns kommt nun hier bei unserm Gegenstande in Frage? Das dritte sicher nicht, denn wir suchen ja die Wahrheit, wir wollen, dafs unser Denken ein richtiges sei, der Wahrheit entspreche. Dieses dritte Verhältnis unseres Verstandes zu den Dingen aufser uns beruht aber nicht auf der Wahrheit; folglich können wir es hier nicht brauchen. Es kann somit in unserer Frage nur das zweite und erste Verhältnis in Betracht kommen. Den Gegenstand des zweiten Verhältnisses nennen wir das logische Allgemeine. Dieses Allgemeine werden wir jetzt zu erörtern haben.

Das Allgemeine hat die Eigenschaft, dafs mehrere daran Anteil haben können, dafs es selber von mehreren der Wahrheit entsprechend ausgesagt werden kann. Die Begriffsbestimmung des logischen Allgemeinen findet sich in jedem Lehrbuche, weshalb wir hier von jeder weitern Erklärung derselben Abstand nehmen zu können glauben. Dafür wollen wir die Natur dieses Allgemeinen und das Substrat, in welchem es sich vorfindet, näher betrachten. Bekanntermafsen wird dieses Allgemeine mit dem Namen: Gattung, Art, Artunterschied, Eigentümlichkeit oder Proprium, und Zufälliges, auf zufällige Art Eigenes genannt. An der vorhin von uns angezogenen Stelle hat der englische Lehrer bemerkt, dieses Allgemeine bilde nicht eine Ähnlichkeit mit dem Gegenstande selber aufser uns, sondern es folge der Art und

Weise, wie wir diesen Gegenstand auffassen. Der nächste Grund dafür liege nicht im Gegenstande selber, sondern in unserm Verstande; indessen habe es doch einen entfernten Grund im Gegenstande selber. Infolgedessen beruhe unsere Auffassung durchaus auf Wahrheit. Damit sind zwei Dinge klar und bestimmt ausgesprochen.

Zum ersten existiert das logische Allgemeine formell nur in unserm Denken. Indem wir z. B. das Wesen des Körpers in vielen Substraten vorfinden, seien es nun belebte oder unbelebte, organische oder nichtorganische Körper, fassen wir das Wesen des Körpers als Gattung, somit als allen Körpern „Gemeinsames" auf. In diesem Sinne ist das Wesen des Körpers nur in unserm Denken ein „Allgemeines", weil wir es ausdrücklich auf die organischen und nichtorganischen Körper beziehen. Wir haben es also hier eigentlich mit einer Beziehung, mit einem Relativbegriff zu thun, der von vielen unterstehenden Dingen ausgesagt wird. Der Körper blofs als Körper existiert nirgendwo in der Aufsenwelt; er wird nur von uns als solcher gedacht, indem wir von allem absehen, was die einzelnen Körper speciell für sich haben, und nur das betrachten, was allen „gemeinsam" zukommt. Auf Grund dieser Auffassung, dieser Abstraktion bildet sich dann unser Verstand den Begriff eines „Allgemeinen" und sagt, dieses Allgemeine sei die Gattung für die organischen und nichtorganischen Körper. Da nun in der Wirklichkeit niemals ein Körper nur als Körper Dasein hat, so kann das Fundament für diese unsere Auffassung nicht unmittelbar oder zunächst, sondern nur mittelbar und entfernt in den Dingen aufser uns liegen. Indessen mufs unser Denken doch irgend eine Begründung haben, andernfalls wäre es kein richtiges, entspräche es nicht der Wahrheit.

Est triplex universale. Quoddam, quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem. Et etiam quoddam universale ad rem, sicut forma domus in mente aedificatoris. II. Sent. d. 3. q. 3. a. 2. ad 1. — Universale dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis . . . Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, prout invenitur in particularibus. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 3. ad 1. — De universali dupliciter contingit loqui. Uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis. Alio modo dicitur de natura, cui talis intentioni attribuitur. Summ. th. 1. 2. q. 29. a. 6. —

Cum dicitur universale abstractum duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei; et abstractio sui universalitatis. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2. ad 2. Vgl. I. Sent. d. 19. q. 5. a. 1. — ib. d. 33. q. 1. a. 1. ad 3.

Zum zweiten ist in der oben von uns angeführten Stelle die Wahrheit enthalten, dafs das logische Allgemeine in der Aufsenwelt selber seine Stütze oder seinen Grund habe. Denn zunächst läfst es sich keineswegs in Abrede stellen, dafs wir in allen Wissenschaften vom logischen Allgemeinen sprechen, überall desselben uns bedienen. Die Naturwissenschaft selber teilt die Naturdinge in verschiedene Klassen, Gattungen und Arten; die Chemie teilt ihre Grundstoffe oder Körper ein in organische und unorganische, kurz überall wird der Einteilung und Auffassung unseres Verstandes ein Allgemeines zu Grunde gelegt. Daraus folgt denn doch, dafs unser Denken nicht ohne allen Grund in dieser Weise vorgeht. Überdies thun wir dieses in wissenschaftlichen Fragen, in Fällen, wo wir die Wahrheit suchen.

b) Das metaphysische Allgemeine. — Obgleich unser Verstand das logische Allgemeine denkend einerseits dazu in dem Gegenstande aufser uns keinen unmittelbaren Grund findet, so mufs er doch andererseits irgend einen Grund dafür haben. Dieses Fundament bewirkt ja gerade, dafs unser Denken ein richtiges, der Wahrheit gemäfses ist. Dadurch unterscheidet sich eben das zweite Verhältnis unseres Verstandes den Dingen der Aufsenwelt gegenüber vom dritten. Den Grund dafür, dafs das logische Allgemeine seine Berechtigung, Wahrheit beanspruchen kann, bildet die Natur oder Wesenheit der Naturdinge. Hier kommt ausschliefslich die Wesenheit der Naturdinge in Betracht, weil es sich um jene Principien handelt, aus welchen der Naturkörper zusammengesetzt ist. Dafs dem so sei, dafs nämlich die Wesenheit selber der Naturdinge dieses Fundament für die logische Auffassung des Allgemeinen abgeben müsse, läfst sich ohne viele Mühe darthun.

Wir fassen die Naturdinge in unserm Denken in einen gemeinsamen Begriff zusammen und sagen z. B., der Kohlenstoff bilde einen Körper. Um dies wahrheitsgemäfs thun zu können, müssen wir doch offenbar vorher erkennen und wissen, ob dem Kohlenstoff die Wesenheit eines Körpers zukommt, ob diese Wesenheit sich im Kohlenstoff vorfindet. Wir müssen doch vorerst wissen, was der Kohlenstoff mit andern Körpern „gemeinsam“

hat, um denken und sagen zu können, auch er mache einen Körper, ein Naturding aus. Also mufs dieses „Gemeinsame", damit unser Denken ein richtiges, wahrheitsgetreues sei, im Kohlenstoff selber enthalten sein. Somit entspricht unserm Denken vom Allgemeinen irgend ein Sein in den Dingen selber, ein wirkliches, nicht blofs gedachtes Fundament. Daher stützt sich, nach dem englischen Lehrer, das logische Allgemeine immer und überall auf die Natur und Wesenheit der Dinge aufser uns. Wir sprechen ja hier überhaupt von den Principien, welche eine Wesenheit, in unserm Falle einen Körper konstituieren, nicht von den Accidenzen der Naturdinge.

Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse, quod habet in intellectu. Sic enim solum est unum in multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur. Unde relinquitur quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. — Comm. in Arist. de anima, lib. 2, lectio 12. — Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens, tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Opusc. de ente et essentia, c. 4).

Denken und sagen wir also, der Sauerstoff, der Wasserstoff u. s. w. sind Körper, so beruht diese unsere Aussage, wie allgemein zugegeben werden mufs, durchaus auf Wahrheit. Allein die Aussage: „Körper" bildet etwas „Allgemeines", weil das Körpersein nicht blofs dem Sauerstoff und Wasserstoff, sondern noch vielen andern Naturdingen zukommt, also von ihnen wahrheitsgemäfs ausgesagt werden kann. Eine richtige Aussage aber kommt nur dadurch zu stande, dafs das, was ausgesagt wird von einem Substrate, in diesem Substrate irgendwie wirklich existiere. Es unterliegt somit keinem Zweifel, dafs in den Körpern als Körpern etwas „Gemeinsames" enthalten ist ganz und gar unabhängig von unserer Auffassung. Dieses Gemeinsame nennen wir metaphysisches Allgemeines, und dieses eben bildet das Fundament für das logische, weil das logische erst auf Grund des metaphysischen formell zu stande kommt.

Universale dicitur quiescens esse in anima, inquantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus

sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate non quasi una numero humanitate in utroque existente. Analyth. poster. II. XX. 11. — Natura humana communis est multis secundum rem et rationem. Summ. th. 1. p. q. 13. a. 9.

Daraus ergibt sich zur Genüge, daſs in den Naturdingen selber etwas enthalten ist, das eine allgemeine Natur der Wesenheit besitzt. Darum ist unser Denken, wodurch wir uns den Begriff eines Allgemeinen bilden, das von vielen ausgesagt wird, kein willkürliches, sondern hat seinen guten Grund in den Naturkörpern selber. Wir können in Wahrheit nur jene Dinge Körper nennen und als Körper auffassen, die alle das Wesen eines Körpers besitzen, also die gleiche Wesenheit haben. Erst auf Grund dieser Gleichheit, nachdem wir diese Gleichheit erkannt haben, bilden wir uns den Begriff eines „Allgemeinen" im logischen Sinne. Folglich ist das metaphysische Allgemeine die notwendige Voraussetzung und Grundlage des logischen.

3. Der wesentliche Unterschied zwischen dem logischen und metaphysischen Allgemeinen.

Nicht alle Autoren sind mit der Anschauung einverstanden, die erklärt, in den Dingen selber auſser uns finde sich etwas „Gemeinsames", die specifische oder generische Wesenheit. Vielmehr behaupten diese Gelehrten, die Wesenheit der Dinge sei nichts anderes, als die Zusammenfassung aller der Unterschiede zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens. Mit Übergehung der einzelnen Autoren wollen wir hier nur einen anführen, der als Aristoteliker bekannt ist: Freiherrn von Hertling. Derselbe schreibt irgendwo: „Fragen wir endlich noch einmal, was wir denn bei jeder einzelnen natürlichen Substanz als ihre Form anzusehen haben? Sie soll das sein, was das Ding zu dem macht, was es ist, der Grund seines Seins und seines So-seins, der Quellpunkt aller seiner Bestimmungen und Eigenschaften, seine eigentümliche Natur — was ist sie also schlieſslich anderes als die Summe aller Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens. Niemals fassen wir im

Ding in völliger Ruhe und Isoliertheit auf, ohne alle Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder auch nur ohne einen Wechsel seiner Beziehungen zu uns, eine gewisse mögliche Verschiedenheit für uns. Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, sie in ihren besonderen Eigentümlichkeiten zusammenfassenden Denkens.“ Materie und Form. Bonn 1871. S. 63, 64.

Wir vermögen dieser Ansicht des Freiherrn von Hertling aus mehr als einem Grunde nicht beizustimmen.

Zum ersten sind wir nicht im stande, zu begreifen, wie der Mensch „die Summe aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen“ könne. Wir verstehen sehr wohl, dafs der Mensch Ähnliches, Gleichartiges, Gemeinsames „in die Einheit eines Gedankens“ zusammenzudrängen in der Lage ist; allein es will uns absolut nicht einleuchten, wie es möglich ist, dafs er Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen könne. Die Unterschiede bilden ja Gegensätze, sind also trennend, nicht einigend. Wollten wir also diese Unterschiede als eine Einheit in unserm Gedanken auffassen, so entsprächen die Gegenstände, die durch diese Unterschiede gerade in Gegensatz treten, nicht der Wahrheit. Wir können doch nicht diejenigen Dinge als eins auffassen, die thatsächlich unterschieden sind, ohne die Richtigkeit unseres Denkens preiszugeben. Die Einheit des Gedankens mufs sich folglich immer und überall auf die Einheit der Dinge, kann sich unmöglich jemals auf die Unterschiede der Dinge stützen. Die Sache läfst sich ohne viele Mühe an dem für uns wichtigen Beispiele klarlegen. Wodurch unterscheidet sich die organische Chemie von der nichtorganischen, der lebende Körper vom leblosen, der Sauerstoff vom Stickstoff u. s. w.? Denn alle sind in der That Körper, haben das eine gemeinsam, dafs sie überhaupt der Körperwelt angehören? Warum und wodurch unterscheiden sie sich aber anderseits wiederum von einander?

Aristoteles antwortet, sie unterscheiden sich durch eine Form, während sie den Stoff gemeinsam haben. Freiherr von Hertling dagegen antwortet: es gibt gar keine Form. Die Form ist nichts als die „Summe aller dieser Unterschiede zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens“. Somit unterscheidet sich die organische Chemie von der unorganischen, die leblose Kreatur von der lebenden, der Wasserstoff vom Ammoniak dadurch, dafs wir sie im Gedanken als eins denken, sie zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens. Das möge verstehen, wer es vermag. Wir, wie gesagt, sind nicht so glücklich.

Oder sollten vielleicht die Worte: „zusammengedrängt in die Einheit des Gedankens“ besagen, dafs wir alle diese Unterschiede durch einen Gedanken denken, diese Einheit somit einen Gedanken bedeutet. Diese Auffassung könnten die Worte unseres Autors allenfalls rechtfertigen.

Es läfst sich nicht im geringsten bezweifeln, dafs wir durch einen und denselben Gedanken Unterschiede denken, also in diesem Sinne die Summe der Gegensätze in die Einheit des Gedankens zusammendrängen können. (Contrariorum enim rationes non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Summ. th. 1. 2. q. 35. a. 5. — Ea quae sunt contraria in rerum natura secundum quod sunt in mente non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae, sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum. l. c. ad 2.) Vgl. daselbst q. 53. a. 1. — q. 54. a. 2. ad 1. — q. 64. a. 3. ad 3.) Allein es erhebt sich gegen diese Anschauung eine andere, unlösbare Schwierigkeit. Unser Autor spricht von der „Summe aller Unterschiede“. Wie oder wodurch kommen denn diese „Unterschiede“ zu stande? Sie müssen doch schon vorhanden sein, wenn wir sie „in die Einheit eines Gedankens zusammendrängen wollen“. Oder werden „alle diese Unterschiede“ erst durch unser Denken bewirkt, von unserm Verstande hervorgebracht? Das ist doch nicht möglich, weil unser Autor nur von einem Zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens spricht. Unser Autor setzt somit die Unterschiede als bereits gegeben voraus. Woher stammen sie? wodurch werden sie bewirkt? Dafs Unterschiede thatsächlich vorhanden sind, bestreitet unser Autor in keiner Weise, indem er ausdrücklich Unterschiede annimmt, die „das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden“. Also wie oder wodurch kommen diese Unterschiede, die das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, eigentlich zu stande? Hoffentlich doch nicht durch das „Zusammendrängen in die Einheit eines Gedankens“? Denn was noch gar nicht ist, kann man auch nicht „zusammendrängen“. Folglich müfste vor allem zuerst angegeben werden, wodurch sich ein Körper vom andern unterscheidet, dann erst können wir diese Unterschiede „zusammendrängen in die Einheit des Gedankens“. Es geht somit nicht an, das, was nach Aristoteles den Unterschied gerade bewirkt, die substantielle Form, stillschweigend vorauszusetzen, und dann eben diese Form wiederum zu leugnen, indem behauptet wird, diese Form sei nichts anderes, als „die Summe aller der Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen

Dinge scheiden, zusammendrängt in die Einheit eines Gedankens". Gerade die Form, erklärt Aristoteles ein über das andere Mal, bildet den Grund, dafs die Naturdinge, die Körper sich voneinander unterscheiden. Dieser Unterschied aber, wie wir bereits gesehen, wird von unserm Autor ohne irgendwelchen Widerspruch vorausgesetzt. Auf eben dieser Voraussetzung beruht seine Bekämpfung der substantiellen Form des Aristoteles.

Noch eine dritte Auffassung der Worte unseres Autors, „was ist die Form schliefslich anderes, als die Summe aller Unterschiede, welche das Ding von der Gesamtheit der übrigen Dinge scheiden, zusammengedrängt in die Einheit eines Gedankens" wäre möglich, in dem Sinne nämlich, dafs die Form überhaupt nur ein „Gedankending" bildete. Die substantielle Form des Aristoteles, und diese ist ja offenbar gemeint, ist die specifische Form, macht somit etwas „Allgemeines" aus. Denn diese Form wird in der Begriffsbestimmung des Körpers als eines Körpers eingeschlossen. Der Körper aber als Körper besagt etwas „Allgemeines". Sollte der Sinn der Worte unseres Autors, den wir wirklich nicht klar festzustellen in der Lage sind, dieser sein, so hätten wir in unserm Autor einen reinen Konzeptualisten vor uns. Das „Allgemeine" wäre dann in dieser Deutung einzig und allein ein „Gedankending", ohne Begründung, ohne Fundament in den Naturdingen selber. Wir fassen die Unterschiede in die Einheit eines Gedankens zusammen und sagen dann, die Naturdinge seien eins, sie hätten etwas „gemeinsam".

Gegen diese Anschauung mufs bemerkt werden, dafs das Zusammendrängen aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens dann weiter nichts wäre, als ein Kollektivbegriff. Allein der Kollektivbegriff kann nur auf die Gesamtheit als solche, niemals auf das Einzelding für sich angewendet werden. Ist der Begriff „Körper" die Zusammendrängung aller Unterschiede in die Einheit eines Gedankens, so bildet er einen Kollektivbegriff. Dann können wir darunter nicht ein Einzelnding auffassen und sagen: „der Sauerstoff ist ein Körper". Denn der Begriff Körper läfst sich auf noch viele andere Naturdinge ausdehnen. Der Begriff Körper kann aber auch nicht blofs die Gesamtheit umfassen, weil ich jeden einzelnen Naturkörper als einen Körper auffasse. Darum können wir die Theorie des Freiherrn von Hertling in dieser Beziehung als eine richtige nicht anerkennen. Aufser dem Kollektivbegriff gibt es noch einen andern Allgemeinbegriff, den metaphysischen. Von diesem letzteren hängt der erstere durchaus ab. Wir können mehrere Dinge

nur dann in eine Sammeleinheit zusammenfassen, z. B. Heer, wenn alle einzelnen etwas Ähnliches, Gleiches oder Gemeinsames haben.

Ferner fassen wir nach der Ansicht des Freiherrn von Hertling niemals ein Ding ohne Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder ohne einen Wechsel seiner Beziehung zu uns auf.

In den so wichtigen Lehren, wie die Erkenntnistheorie eine ist, haben wir das Recht, zu erwarten, dafs für aufgestellte Behauptungen auch Beweise beigebracht werden. Diese fehlen aber hier ganz und gar. Wir unsererseits müssen erklären, dafs die Anschauung des Autors nicht richtig ist. Es liegt hier eine offenbare Verwechselung des logischen mit dem metaphysischen Allgemeinen vor. Das Allgemeine als Allgemeines kann nie gedacht werden ohne Wechselbeziehung zu andern Dingen, die ihm unterstehen. Allein das Allgemeine als solches setzt bereits ein anderes voraus. Denn, um zu erkennen, dafs der Begriff „Körper" das Allgemeine bildet für die organischen und nichtorganischen Körper, müssen wir doch zuerst wissen, was ein Körper in sich ist. Darüber gibt uns nun die Begriffsbestimmung des Wesens eines Körpers Aufschlufs. Die Wesenheit eines Dinges als solche schliefst nichts in sich als die konstitutiven Principien. Sie enthält keinerlei Beziehung zu andern Dingen. Wäre eine solche vorhanden, so müfsten wir die Wesenheit als eine oder als vielfache auffassen, was indes durchaus nicht geschieht. Denken wir uns die Wesenheit des Körpers, so fassen wir dieselbe nicht schon ohne weiters als eine Einheit auf, an der viele Dinge Anteil haben, noch auch als eine in den Einzeldingen befindliche Mehrheit. (Si quaeratur, utrum ista natura, humanitas, possit dici una, vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen sit una secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione ejus, tunc esset una ac eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Opusc. de ente et essentia. c. 4.) Die Wesenheit der Naturdinge, das metaphysische Allgemeine, umfafst somit einzig und allein nur die konstitutiven Principien, weiter aber nichts. Alles andere ist für dieses Allgemeine ein Zufälliges, ein Accidenz. Darum lesen wir im englischen Lehrer ständig die Worte: „accidit naturae rei intelligi vel abstrahi"; „naturae accidit intentio universalitatis" u. s. w. Im ganzen 4. Kapitel des soeben angezogenen Werkes äufsert sich S. Thomas ausführlich über das metaphysische Allgemeine. Darin wird ganz

entschieden bestritten, dafs dieses Allgemeine irgend eine Wechselbeziehung, sei es zu andern Dingen, sei es zu uns an und für sich schon in sich schliefse. Es heifst daselbst:

Natura vel essentia potest considerari dupliciter. Uno modo secundum naturam et rationem propriam. Et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi. Unde quidquid aliorum sibi attribuitur falsa est attributio. . . . Alio modo consideratur secundum quod habet esse in hoc, vel illo. Et sic de illa praedicatur aliquid per accidens, ratione ejus in quo est. Haec autem natura habet duplex esse. Unum in singularibus, aliud in anima. Et secundum utrumque consequuntur accidentia etiam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium. Et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scilicet **absolutam** nullum istorum esse debet. Falsum est enim dicere quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari. . . . Patet ergo quod natura hominis, absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis. . . . Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae; quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum convenit secundum suam absolutam considerationem. . . . Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu.

Wir denken somit das metaphysische Allgemeine, die Wesenheit der Dinge, z. B. des Körpers absolut, d. h. ohne irgend eine Wechselbeziehung zu andern Dingen, oder auch zu uns selber. Und zwar ist das das erste, was wir auffassen und denken. Erst auf Grund der Erkenntnis der Wesenheit bringen wir dann diese Wesenheit in Wechselbeziehung zu andern Dingen, denken wir dieselbe als ein Allgemeines, dem die einzelnen Dinge unterstehen, als ein unum aptum inesse multis.

Die Theorie des Freiherrn von Hertling steht somit nicht im Einklange mit den Thatsachen der Psychologie.

Weiter lesen wir: „Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, sie in ihrer besondern Eigentümlichkeit zusammenfassenden Denkens."

Dieser Satz widerspricht den ersten Grundsätzen der Logik. Den Wesensbegriff erhalten wir durch die Begriffsbestimmung des Wesens eines Dinges. Jede Begriffsbestimmung aber, so erklärt die Logik, müsse das angeben, was ein Ding mit andern

„gemeinsam“, und ferner das, was es „speciell für sich“ hat. Definitio debet constare ex genere proximo et differentia specifica. In dem soeben angeführten Satze unseres Autors aber heifst es, der Wesensbegriff komme dadurch zu stande, dafs unser Denken die Dinge „in ihrer besondern Eigentümlichkeit“ zusammenfasse. Wir haben also hier eine differentia specifica, die „besondere Eigentümlichkeit“, aber überhaupt kein genus, nichts „Gemeinsames“. Auf diesem Wege kommen wir ganz gewifs nicht zu einem Wesensbegriff der Dinge aufser uns. Es ist ganz richtig, was der Autor sagt, dafs wir in zweiter Linie oder als Logiker niemals ein Ding in völliger Ruhe und „Isoliertheit“ auffassen. Aber gerade dieser Umstand bringt die eigene Theorie des Autors zum Falle. Was isoliert denn die Dinge? Ist es nicht die „besondere Eigentümlichkeit“? Bildet nicht sie das unterscheidende, sondernde Element? Also einerseits fassen wir ein Ding niemals in „völliger Isoliertheit“ auf, und andererseits gewinnen wir einen Begriff des Wesens eben dieses Dinges nur dadurch, dafs wir „die besondere Eigentümlichkeit“ dieses Dinges im Denken zusammenfassen. Was ist nun das Richtige? Beides kann unmöglich der Wahrheit entsprechen.

Das Richtige besagt ohne Zweifel die erstere Annahme. Denn als Logiker kommen wir zu dem Wesensbegriff eines Dinges einzig und allein dadurch, dafs wir zuerst das in Betracht ziehen, was das betreffende Ding mit vielen andern „gemeinsam“ besitzt, und zu diesem dann das hinzufügen, was ihm „besonders“ zukommt. So betrachtet der Chemiker zuerst das Chlor als „Körper“ und denkt dann das hinzu, was dem Chlor als solchem eigen ist. Fragen wir also den Chemiker nach der Wesenheit des Chlors, so wird er uns sofort antworten, es sei der und der „Körper“ mit der und der „besonderen“ Beschaffenheit. Dafs der moderne Chemiker in der Begriffsbestimmung des Chlors etwa sagt, es sei der und der Stoff, braucht uns nicht irre zu machen, denn unter „Stoff“ versteht er einfach einen „Körper“. Niemals jedoch wird es vorkommen, dafs er die Begriffsbestimmung blofs durch die besondere Beschaffenheit, durch die „besondere Eigentümlichkeit“ des Gegenstandes angibt. Somit liegt es auf der Hand, dafs der Wesensbegriff eines Dinges von uns nicht gebildet werden kann durch die Zusammenfassung der „besondern Eigentümlichkeit“ dieses Dinges im Denken und durch das Denken.

Dazu kommt, dafs unser Denken, wie wir früher nachgewiesen, die „besondere Eigentümlichkeit“ gar nicht zusammenfassen

kann, falls es auf Wahrheit in irgend einer Weise Anspruch erhebt. Denn das, was sondert, was trennt, und das thut die „besondere Eigentümlichkeit“, das kann auch unser Denken nicht zusammenfassen. Es entspräche ja ganz und gar nicht dem Gegenstande, wäre somit ein durchaus unrichtiges. Das Denken kann nur Gleichartiges, Ähnliches, Gemeinsames zusammenfassen, nie und nimmer das, was eine „besondere Eigentümlichkeit“ besitzt. Denn dieses läfst sich unmöglich unter einen Begriff mit den übrigen bringen.

Unser Autor schreibt auch noch: „Formprincip und Wesensbegriff sind nur das Erzeugnis unseres auf die Dinge reflektierenden, in ihrer besondern Eigentümlichkeit zusammenfassenden Denkens.“

Wollte der Autor seine Theorie ausschliefslich nur auf den Wesensbegriff angewandt wissen, so könnte man ihr allenfalls noch eine richtige Seite abgewinnen. Allein der Autor stellt das Formprincip dem Wesensbegriff gleich, und behauptet von ersterem das nämliche, was er von letzterem lehrt. Dieser Gleichsetzung der beiden genannten Faktoren müssen wir unsere Zustimmung versagen. Indem wir die Unrichtigkeit dieser Ansicht unseres Autors darthun, kommen wir zugleich zum letzten Punkte dieser Abteilung, nämlich zum Beweise der objektiven Realität des Urstoffs.

4. Die objektive Realität des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.

Objektiv real nennen wir jenes Wesen, welches unabhängig von unserm Denken ein Sein, eine Wesenheit besitzt. Dem realen Naturdinge legen wir eine Wesenheit nicht erst durch unser Denken bei, sondern unser Denken findet diese Wesenheit bereits im Naturkörper vor. Nun beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit den Naturdingen, die sie Körper nennt. Die Physik und Chemie spricht von zusammengesetzten und „einfachen Körpern“, von Molekeln und Atomen, die ebenfalls nichts anderes als „wirkliche Körper“ sind. Dem Wesensbegriff „Körper“ unterstehen somit alle die genannten Naturdinge. Er bildet das „Allgemeine“, das „Gemeinsame“, welches von allen in gleicher Weise ausgesagt wird. Wir sagen „in gleicher Weise“, denn ob der Körper grofs oder klein, zusammengesetzt oder einfach ist, das ändert an seinem Körpersein nichts. Er ist weder mehr, noch weniger „Körper“. Sobald er jene Eigenschaft besitzt, die ein Körper, um Körper zu sein, hat, ist er ein Körper.

Nun fragt es sich, befindet sich diese Grundeigenschaft, weshalb wir die Naturdinge „Körper“ nennen und als „Körper“

auffassen, in dem Naturding von selber, oder denken wir sie erst in die Naturdinge hinein? Nach Freiherrn von Hertling ist diese Grundeigenschaft das „Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens“. Aber das ist ein Ding der Unmöglichkeit.

a) „Formprincip und Wesensbegriff sind das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens“. — Wenn unser Denken thatsächlich reflektiert, so mufs es offenbar über „etwas“ reflektieren. Worüber reflektiert es nun? Über das Formprincip und den Wesensbegriff im Sinne unseres Autors sicher nicht, weil diese Beiden ja das Erzeugnis, also die Wirkung des reflektierenden Denkens bilden. Also kann das Denken nur über die Naturdinge selber reflektieren. Fafst nun dieses Denken die Naturdinge in einen Wesensbegriff zusammen und sagt es von jedem aus, es sei ein „Körper“, so mufs mit zwingender Notwendigkeit in den Naturdingen selber etwas sein, was sich zusammenfassen läfst, was es in einen Wesensbegriff vereinigen kann. Über diese allen Naturkörpern innerlich zukommende Grundeigenschaft reflektiert somit unser Denken. Diese Grundeigenschaft bildet in gar keiner Weise das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens, sondern geht diesem Denken voraus. Sie bildet das Fundament, auf welches die Reflexion sich stützt, wodurch sie erst möglich wird.

Damit ist die objektive Realität des Urstoffs erwiesen. Denn über nichts kann unser Denken nicht reflektieren, und das, was gar nicht ist, kann unser Denken auch nicht zusammenfassen. Der Urstoff des Aristoteles aber ist nichts anderes, als jene Grund- oder Wesenseigenschaft, weshalb wir ein Naturding überhaupt einen „Körper“ nennen. Diese Grundeigenschaft findet sich in allen Naturdingen thatsächlich vor, wird nicht erst durch unser Denken in sie hineingelegt. Bildet auch der Wesensbegriff als solcher ein Erzeugnis unseres Denkens, so ist doch jene Grundeigenschaft kein solches Erzeugnis, hängt das Wesen des Urstoffs nicht von unserm Denken ab.

b) Oder sollten die Naturdinge nichts miteinander Ähnliches, Gleiches, Gemeinsames in sich selber haben, sondern alles erst durch unser Denken in sie hineingelegt werden? — Dann ist es um die Richtigkeit und Wahrheit unseres Denkens ein für allemal geschehen. Wir dürfen die Dinge nicht „anders“ denken, als sie in sich sind, ohne dafs unser Denken ein unrichtiges würde. Denn die Wahrheit des Denkens besteht wesentlich in der Übereinstimmung unseres Denkens, unseres Begriffs mit dem Dinge aufser uns selber. Nun denken wir alle, der Sauerstoff, Wasserstoff u. s. w. bilde einen „Körper“. Allein

wie können wir so denken, ohne zu irren, wenn sie nichts Gleiches, Gemeinsames in sich haben? Blofs dadurch, dafs wir sie als Körper denken, sind sie ja nicht Körper. Wir sagen und denken aber, dafs sie Körper sind, und wir wissen, dafs wir uns damit in vollem Rechte befinden. Befindet sich also in den Dingen selber nichts, was unserm Denken entspricht, so ist unser Denken ein ganz und gar falsches. (Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione principiorum individualium, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si „aliter" referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 1.)

Hier haben wir genau das, was wir für unsern Zwek brauchen. Das Formprincip, und dasselbe mufs vom Materialprincip, vom Urstoff gelten, ist nicht in den Naturdingen selber, sondern blofs das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens. Nichtsdestoweniger sagen wir von den Naturdingen aus, sie bildeten „Körper". Die wahre Aussage ist aber nur dann möglich, wenn wir einen wahren Begriff von den Naturdingen haben. Sind aber diese Naturdinge nicht Körper, sondern werden sie blofs von uns gedacht, dann entspricht dieser Gedanke nicht der Wahrheit. Es trifft dann das zu, was der englische Lehrer sagt, dafs „intellectus intelligit rem esse aliter quam est". In den Naturdingen gibt es nichts Gleiches, Gemeinsames, auf Grund dessen wir denken und sagen, dieses Naturding bilde einen Körper, aber unser reflektierendes Denken fafst nichtsdestoweniger ein Gleiches und Gemeinsames auf und sagt infolgedessen, das Eisen ist ein Körper, der Kohlenstoff ist ein Körper, das Quecksilber ist ein Körper u. s. w. Daraus geht doch zur Evidenz hervor, dafs unser Denken und Reden nicht richtig und wahr sein kann, wenn die Naturdinge selber nichts Gleiches, Gemeinsames in sich selber besitzen. Die Sache liegt auf flacher Hand, denn:

Ein und derselbe Begriff kann nur insofern mehrere Dinge darstellen, als diese vielen Dinge von ihrer Seite etwas bieten, was ihnen thatsächlich zukommt. Der Begriff ist ja nichts

anderes, als der Ausdruck oder die Vorstellung des Gegenstandes. Stellt aber der Begriff „Körper“ mehrere Gegenstände dar, so mufs das, was er vorstellt, in den vielen Dingen in Wahrheit vorhanden sein. Unser Denken kann doch gewifs nicht das auffassen, was gar nicht vorhanden ist. Daraus folgt aber dann, dafs der Begriff „Körper“, den wir von allen Naturdingen aussagen, in den Naturdingen selbst eine Gleichheit und Gemeinsamkeit bereits vorfindet, unser Denken also dieselbe nicht erst herstellt. Somit können wir die Dinge, wenn wir nicht in die Irre gehen wollen, nur so denken, wie sie in der Wirklichkeit in sich selber sind.

c) Die Naturwissenschaft, Physik wie Chemie, gibt sich alle Mühe, auf wahrhaft wissenschaftlichem Wege — das müssen wir zu ihrer Ehre doch sagen, Ausnahmen gelten hier nicht — die ersten Principien der Körperkonstitution zu erforschen. Zu diesem Zwecke untersucht sie die Naturkörper durch physikalische Experimente und chemische Analysen, um jenes Element zu finden, das in einheitlicher Weise allen Körpern zu Grunde gelegt werden könnte. Existiert nun in den Naturkörpern überhaupt nichts Einheitliches, ist alles nur durch unser reflektierendes Denken in die Naturdinge hineingelegt, so gibt es in der Welt überhaupt keine Wissenschaft über die Dinge aufser uns, sondern nur eine Wissenschaft unserer Gedanken. Wir wissen zwar, wie wir die Naturdinge denken, nicht aber, was sie sind. (Si ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2.) Wie unrichtig diese Annahme ist, sieht jedermann sofort ein. (Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta inde apparet, quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur. Unde et aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus; Summ. ph. IV, 11.)

d) Sind das Formprincip und das Materialprincip, der Urstoff, weiter nichts als das Erzeugnis unseres reflektierenden Denkens, so ist alles, was unser Denken herausbringt, richtig,

und auch die kontradiktorischen Gegensätze sind beide wahr. Denn ein jeder urteilt in diesem Falle über das, was sein reflektierendes Denken ihm vorstellt. Es wird ihm aber so dargestellt, wie sein Denkvermögen affiziert ist. Das Urteil über diese seine Affektion ist nun ein durchaus richtiges. Denkt sich also der eine, die Atome durchdringen sich gegenseitig, der andere, sie durchdringen sich nicht; sagt der eine, die Atome sind ausgedehnt, der andere, sie sind nicht ausgedehnt; so denken und sprechen alle die Wahrheit. (Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione secundum quod est. Et ita omne judicium erit verum. . . . Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Summ. th. 1. p. q. 85. a. 2.) Daraus folgt unwiderleglich, dafs das Formprincip und ebenso das Materialprincip in den Naturdingen selber vorhanden ist, ganz und gar unabhängig von unserm reflektierenden Denken. Der Stoff der organischen und der Stoff der unorganischen Chemie ist Stoff, weil beide etwas „gemeinsam" haben: den Urstoff.

§ 4. *Die Brauchbarkeit des Urstoffs im Sinne des Aristoteles.*

1. Die Schöpfung.

Nach Freiherrn von Hertling ist der Begriff der Materie ein durchaus unfruchtbarer und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend. A. a. O. S. 74.

Dem gegenüber wollen wir die Fruchtbarkeit des Urstoffs an einem Vorgange, an dem Werden und Vergehen der Naturdinge erweisen. Vorerst müssen wir jedoch das Wesen der Schöpfung oder Erschaffung betrachten, um unsern Beweis vollkräftig herzustellen.

Die Schöpfung besteht in dem Hervorbringen einer Wesenheit oder Substanz ihrer Gänze nach. Dieser Umstand ist geradezu entscheidend. Nach Aristoteles ist bekanntlich das Naturding, der Naturkörper zusammengesetzt aus dem Urstoff und der substantiellen Form. Wird also ein Naturding erschaffen, so mufs der Urstoff und die Form, also beides, hervorgebracht werden. Durch die Schöpfung wird also die ganze Substanz oder Wesenheit hervorgebracht. Es genügt folglich durchaus nicht, dafs man sagt, bei der Schöpfung werde kein Substrat vorausgesetzt, aus welchem etwas wird, z. B. kein Sauerstoff und

Wasserstoff, aus welchen das Wasser wird. Nein, bei der Schöpfung ist die Hauptsache die, dafs das ganze Wasser, Stoff und Form in das Dasein gesetzt wird. Es handelt sich demnach hier durchaus nicht um die Vorbedingung, aus welcher etwas wird, sondern darum, ob das Ganze wird oder nicht.

(Cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiae videtur quod totam rem efficere possit secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. arg. contra. — Creare dicimus, scilicet producere rem inesse secundum totam suam substantiam. . . . Ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata. . . . Causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re. Et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, quod in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse, non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit, sed prioritate naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. Et ex hoc differt creatio a generatione aeterna. Sic enim non potest dici quod filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a Patre illud idem esse quod est Patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. — Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem: „ex" ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeexistenti. Et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, natura affirmatus, ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse. Et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari. Et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2.)

In diesen Worten des englischen Lehrers ist der Begriff und das Wesen der Schöpfung klar und bestimmt ausgedrückt.

Für uns ist von entscheidender Wichtigkeit der Umstand, dafs bei der Schöpfung eine Substanz oder Wesenheit ihrer Gänze nach hervorgebracht wird. Die ganze Wesenheit bildet das Produkt der Schöpfung. (Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur totius entis universalis a primo principio impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1.)

Einen ganz andern, von dem gewöhnlichen ganz und gar abweichenden Begriff der Schöpfung stellt Freiherr von Hertling auf. Der genannte Autor schreibt: „Der Satz, dafs aus nichts nichts werde, gilt auch jetzt noch unbestritten, aber er hat nur den Sinn, dafs jede Kraft und Wirksamkeit im Bereiche unserer Erfahrung an die Mitwirkung eines andern, schon vorhandenen geknüpft ist, von dem in gleicher Weise, wie von jener das Endresultat abhängig ist.“ A. a. S. 88.

Diese Auffassung des Autors müssen wir nach dem früher Angegebenen als durchaus nicht richtig bezeichnen. Der Satz, dafs aus nichts nichts werde, hat immer einen und denselben Sinn. Der Satz besagt, dafs bei dem Werden niemals die Substanz oder Wesenheit, also das Endresultat unseres Autors der Gänze nach wird. Entsteht eine ganze Substanz, so haben wir jedesmal das Werk einer Schöpfung vor uns. Es handelt sich gar nicht um die Mitwirkung eines andern, „schon vorhandenen“, sondern einzig und allein nur um das „Endresultat“. Entsteht das ganze Endresultat, so ist es die Wirkung schöpferischer Thätigkeit. Den terminus ad quem der Schöpfung bildet die ganze Substanz des entstandenen Dinges. (Et similiter creatio est perfectior et prior generatione et alteratione, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo est simpliciter non ens. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1. ad 2.) Die Schöpfung setzt im entstandenen Naturdinge, also im Endresultat nichts voraus, sondern bringt das ganze Endresultat hervor. Die Mitwirkung oder Nichtmitwirkung eines andern schon vorhandenen, von dem

in gleicher Weise das Endresultat abhängig ist, hat hier zunächst gar nichts zu thun, weil uns ausschliefslich nur das Endresultat selber beschäftigt. Ob eine, zwei oder noch mehrere Ursachen ein Naturding hervorbringen, das ist für die Frage um den Urstoff vollkommen gleichgültig. Von grofser Wichtigkeit, von letzter Entscheidung aber ist, ob z. B. die ganze Wesenheit des Wassers aus der Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff entsteht oder nicht. Trifft ersteres zu, dann mufs Gott durch eine Schöpferthat das Wasser, diesen neuen Körper, in das Dasein rufen. Die Thätigkeit und Wirksamkeit der Naturdinge selber bleibt dann ein für allemal aufgehoben. Greift aber letzteres platz, dann ist die Brauchbarkeit des Urstoffs ohne weiteres dargethan. Es wird fortwährend behauptet, Aristoteles habe sich mit den Principien des Werdens beschäftigt. Das ist allerdings richtig. Aber ebenso wahr ist es, dafs er sich auch mit den Principien des Seins, der Naturkörper befafst hat. Auf diesen wichtigen Umstand macht gerade, wie wir früher dargethan, der englische Lehrer aufmerksam, wenn er sagt, „signanter“ bezeichnet Aristoteles in der daselbst angezogenen Stelle nicht blofs die Principien des Werdens, sondern auch des Seins.

2. Das substantielle Werden.

Der Schöpfung steht das substantielle Werden gegenüber. Bei dem Werden der Wesenheit eines Naturkörpers entsteht diese Wesenheit nicht ihrer Gänze nach, es wird nicht die ganze Substanz, sondern zunächst die Form, für die der Urstoff die Anlage, Fähigkeit in sich hat. Eben diese Anlage des Urstoffs wird zu dem Wirklichsein und zu dem Wesenheitsein ausgebildet durch den Hinzutritt der substantiellen Form. Darum kann man von einer Verwirklichung des Urstoffs sprechen. Durch die Form wird der Urstoff eine ganze, also eine existenzfähige Wesenheit. Der Urstoff selber wird nicht, weil sich das Werden gerade dadurch von der Schöpfung unterscheidet, dafs bei dem Werdeprozefs nicht beides, der Urstoff und die Form, entsteht, sondern der Urstoff selber schon vorhanden ist. (Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. — De spirit. creat. a. 1. ad 9. — Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens

simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. — ib. a. 3.)

Aus diesem Grunde setzt das substantielle Werden einen Stoff voraus. Und dies nicht etwa blofs als Vorbedingung, wie z. B. das Wasser den Sauerstoff und Wasserstoff voraussetzt, damit das Wesen des Wassers zu stande komme, sondern das Wasser setzt in seinem eigenen Wesen den Urstoff voraus, der eben niemals wird. (Mutatio enim, quae est genus generationis, ponit exitum de potentia in actum, et per consequens ponit materialitatem in genito. I. Sent. d. 4. q. 1. a. 1. — Omne quod generatur oportet esse compositum ex materia et forma. Unde nec angeli nec animae rationales possunt generari, sed solum creari. — II. Sent. d. I. q. 1. a. 4.) Der Urstoff des frühern Naturkörpers geht in den neuen Körper über, während die Form des frühern durch die Form des neuen verdrängt wird. (Sicut generari est compositi ita et corrumpi, quamvis subjectum generationis et corruptionis sit materia. III. Sent. d. 21. q. 1. a. 3. ad 5.) Darum ist der Urstoff im neuen Wesen anders aktuiert, als im frühern, und gerade aus diesem Grunde ist ein neues Wesen entstanden. Würden beide Wesensbestandteile, der Urstoff und die Formen, so dürften wir nicht sagen, das Naturding sei geworden, sondern es sei geschaffen worden, durch die Schöpfung entstanden, nicht aber durch natürliche Ursachen.

3. Der neue Naturkörper.

Aus dem soeben Dargelegten folgt der Beweis für die überaus grofse Brauchbarkeit des Urstoffs. Denn einzig und allein der Urstoff macht es möglich, dafs neue Wesen, neue Naturkörper werden oder entstehen. Werden nun in der That neue Naturkörper?

Freiherr von Hertling glaubt diese Frage verneinen zu müssen. „Es tritt gar nicht einfach die neue Bestimmung an die Stelle der alten, so dafs nur die passive Möglichkeit zu beiden das vereinigende Band wäre, sondern die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges erhält sich gewissermafsen im neuen, sofern sie neben der in unberechtigter Hervorhebung der sogenannten wirkenden Ursache der Grund seiner besondern Natur und Beschaffenheit ist.“ A. a. O. S. 88.

Mit diesem Satze des Autors kann weder die Philosophie, noch die moderne Naturforschung einverstanden sein. Die Philosophie nicht, weil er gegen die Gesetze des Denkens verstöfst, sich also nicht „in Übereinstimmung befindet mit den Forderungen

des philosophischen Denkens". Und in der That! Der Autor spricht von einem „neuen" Dinge. Ein jedes Ding aber erhält seine Benennung von der Form, der „Bestimmung". (Cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur quantum ad hoc habet habitudinem formae. Summ. th. 1. p. q. 37. a. 2. — In omnibus enim absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest. — I. Sent. d. 40. q. 1. a. 1 ad 2.) Wie kann man nun von einem „neuen" Dinge reden, wie es vom Autor thatsächlich geschieht, wenn keine neue Form oder „Bestimmung" an die Stelle der alten tritt? Die „alte" Bestimmung ist doch nicht selber eine „neue" geworden, weil der Autor ausdrücklich betont, dafs die frühere wirkliche Beschaffenheit sich gewissermafsen im „neuen" Dinge erhalte? Warum nennen wir dann das Wasser nicht lieber Sauerstoff und Wasserstoff, anstatt Wasser? Jede „neue" Benennung, so haben wir gerade vernommen, stützt sich auf eine „neue" Form oder Bestimmung im benannten Dinge. Nennen wir also das Naturding „Wasser", so mufs es die Form oder Bestimmung des „Wassers", nicht die des Sauerstoffs und Wasserstoffs haben. Die Naturdinge, welche anders benannt werden, müssen folglich auch andere „Bestimmungen" in sich haben. Aufser der Beziehung oder Relation wird ein jedes Ding benannt: „ab aliqua forma sibi inhaerente", bemerkt darum mit Recht der englische Lehrer. Wäre demnach der Satz unseres Autors richtig, so könnte der Autor gar nicht von einem „neuen" Dinge reden, in welchem sich die Beschaffenheit des frühern erhält.

Dies wird bestätigt durch den allgemeinen Sprachgebrauch. Wir nennen niemals ein Haus, ein Tier, eine Pflanze, einen Stein oder was immer „neu", so lange „die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sich gewissermafsen im neuen erhält". Man könnte dann höchstens sagen, das Ding sei wie neu, nie und nimmer aber, es sei neu. Reden wir also von „neuen" Wesen, von „neuen" Naturdingen, so ist offenbar die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges verschwunden, hat sie sich im „neuen" nicht gewissermafsen erhalten. Logisch richtig müfste unser Autor behaupten, dafs es überhaupt keine „neuen" Dinge gibt, überhaupt kein Werden, keine Wesensveränderung stattfindet, wie die Alten, gegen welche Aristoteles kämpft, es in der That gethan haben. Das hat allerdings einen vernünftigen Sinn. Freilich werden wir ihm dann die „neue Benennung" der Naturdinge entgegenhalten, die sich auf eine „neue" Form stützt.

Der vorhin angezogene Satz enthält aber noch andere Unmöglichkeiten, denn nach ihm ist die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges der Grund der besondern Beschaffenheit und Natur des neuen. Wie kann denn ein „neues" Ding eine „besondere" Natur und Beschaffenheit haben, wenn keine „neue" Bestimmung an die Stelle der alten tritt? Bildet denn nicht gerade die Form der Bestimmung den Grund der „besondern" Natur und Beschaffenheit der Körper? Im Körpersein, also im Urstoff, kommen alle Naturdinge überein. Das besitzen alle „gemeinsam". Hat demnach der „neue" Körper eine „besondere" Natur und Beschaffenheit, so kann dies nur geschehen auf Grund einer „neuen" Form oder Bestimmung.

Ferner wird gesagt, die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sei der Grund der „besondern" Natur und Beschaffenheit des „neuen". Welcher Grund ist diese Beschaffenheit? Vielleicht der materielle? oder der formelle? oder der wirksame? Der materielle Grund kann es nicht sein, denn dieser, der Urstoff, begründet in den Naturdingen nicht die „besondere" Natur und Beschaffenheit des „neuen", sondern die „gemeinsame". Im Körpersein kommen alle Naturdinge überein. In dieser Beziehung gibt es also keine „besondere" Natur und Beschaffenheit unter den Naturkörpern, seien es „alte" oder „neue". Den formellen Grund kann diese Beschaffenheit im „neuen" auch nicht abgeben, denn in diesem Falle würde eine und dieselbe Beschaffenheit zugleich zwei Körper in ihrem Wesen konstituieren, was einfach unmöglich ist. Dafs eine und dieselbe wirkliche Beschaffenheit zugleich zwei Naturdingen wesentlich zukommen könne, das ist und bleibt einfach ein Werk der Unmöglichkeit. Das Naturding würde ja dadurch eigentlich sich selber im „neuen" konstituieren, und zwar, was nicht vergessen werden darf, in wesentlicher oder substantieller Weise.

Dazu kommt endlich noch der Umstand, dafs nach unserm Autor die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges den formellen Grund bilden soll der „besondern" Natur und Beschaffenheit des „neuen". Man könnte eventuell noch annehmen, obgleich auch diese Annahme sich als eine unmögliche erweist, dafs die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges den Grund bilde der „ähnlichen" oder „gleichen" Natur und Beschaffenheit des „neuen". Allein ganz und gar unmöglich ist es, dafs eben diese Beschaffenheit der Grund sei, der „verschiedenen", oder, wie gesagt wird, der „besondern" Natur und Beschaffenheit des „neuen" Naturdinges.

Die wirkende Ursache endlich kann diese wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges auch nicht sein, denn unser Autor stellt ja diese Beschaffenheit gerade in den Gegensatz zu der wirksamen Ursache, indem er sagt, sie erhalte sich im „neuen“ gewissermaſsen „neben der in unberechtigter Hervorhebung der sogenannten wirkenden Ursache“. Damit spricht unser Autor offenbar nicht von zwei wirkenden Ursachen, wie er ja durch die Worte: „in unberechtigter Hervorhebung“ der „sogenannten“ wirkenden Ursache überhaupt keine „wirkende“ Ursache anzuerkennen scheint. Eine „sogenannte“ Ursache ist wahrhaftig keine Ursache. Ebensowenig darf dies von jener Ursache behauptet werden, die man in „unberechtigter Weise“ hervorhebt.

Aus alledem folgt, daſs logisch richtig gesprochen, und in „Übereinstimmung mit den Forderungen des philosophischen Denkens“ gegen die Annahme, daſs „neue“ Wesen, Substanzen oder Naturdinge werden, sich Vernünftiges nicht einwenden läſst. Denn die Theorie unsers Autors, daſs überhaupt keine neue Bestimmung an die Stelle der alten trete, die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges sich gewissermaſsen im „neuen“ erhalte, hat sich als eine unrichtige erwiesen. Die „neue“ Bestimmung bildet den Grund, daſs wir das neue Naturding mit einem andern, besondern Namen benennen, ganz verschieden vom Namen des frühern Dinges. Ferner kann die wirkliche Beschaffenheit des frühern Dinges nicht im neuen sich erhalten, weil ein und dasselbe Ding nicht zwei Substrate zu informieren vermag. Selbst ein Accidens kann nicht in zwei Subjekten zugleich sein. Hier handelt es sich aber um eine substantielle, wesentliche Bestimmung.

Der Ansicht des Freiherrn von Hertling widerspricht aber auch die moderne Naturforschung. So schreibt Graham-Otto, daſs die Eigenschaften der Verbindungen ganz andere sind, als die der Bestandteile, und auch dann, wenn die Verbindung einen Bestandteil in überwiegender Menge enthält, ihre Eigenschaften von denen dieses Bestandteils gänzlich abweichen. Lehrb. d. physik. und theoret. Chemie. 2. Aufl. 2. Abt. S. 22. Braunschweig 1863. — Ein anderer Autor erklärt, daſs, wenn die Atomtheorie in der Wirklichkeit begründet ist, wir sicher erwarten müssen, daſs die Schwingungen der elementaren Körper bei der Verbindung wesentlich verändert werden. Tyndall, Fragmente aus der Naturwissenschaft, S. 205, Braunschweig 1874. — Ein dritter Naturforscher, Chemiker von Fach, bemerkt, die Molekel des Wasserstoffs sei in sich materiell gleich-

artig, bestehe nur aus Wasserstoff, die Molekel des Wassers, der Kohlensäure, des Chloroforms u. s. w. dagegen enthalte noch kleinere Teile der sie zusammensetzenden Elemente. Der farb-, geruch- und geschmacklose Sauerstoff sei der Substanz nach (soll wohl logisch richtig heifsen, dem Stoff der Materie nach) mit dem farblosen, aber zu einer blauen Flüssigkeit verdichtbaren Gase von chlorähnlichem Geruch und gleicher Wirkung, dem Ozon. Die Eigenschaften des weichen, abfärbenden, schwarzen Graphit, und des durchsichtigen, lichtstrahlenden Diamanten, unseres härtesten Körpers, könnten bei gleicher stofflicher Beschaffenheit nicht verschiedener gedacht werden. Das Gleiche gelte vom farblosen, im Dunklen leuchtenden, überaus giftigen, und dem roten, im Dunklen nicht leuchtenden und nicht giftigen Phosphor. — Dr. Poleck, a. a. O. S. 8, 10.

Die neuere Chemie bestätigt somit, dafs die gemischten Körper unter sich, also von den einfachen Körpern, aus denen sie sich gebildet haben, ganz und gar verschieden sind. Im gemischten Körper finden sich nach ihrem Geständnis ganz andere Eigenschaften und Kräfte, als im einfachen. Wo nun aber ganz andere Eigenschaften und Kräfte auftreten, da mufs nach dem Gesetze der Kausalität auch eine ganz andere Wesenheit vorhanden sein. Die Eigenschaften haben ihren Grund und ihre Stütze im Wesen selber des Dinges, müssen infolgedessen mit diesem Wesen gleichartig sein. Sie bilden Eigentümlichkeiten, accidentia propria der Wesenheit. In und durch diese Eigenschaften offenbart sich darum das Wesen des Naturkörpers selber in untrüglicher Weise, weil sie naturgemäfs aus dem Wesen hervorgeht. Vgl. Summ. th. 1. p. q. 77. a. 6. ad 3.

Wie kommen nun diese „neuen" Wesen der Substanzen zu stande? Durch einen Akt der Schöpfung? Nein, denn erschaffen kann nur Gott allein, und Gott erschafft jetzt nur mehr jene Wesenheiten, die auf keinem andern Wege, als auf dem der Schöpfung zum Dasein gelangen können, wie z. B. die menschlichen Seelen. Diese Wesenheiten mufs Gott aus dem Grunde erschaffen, weil sie einfach sind, somit ihrer ganzen Substanz nach in das Dasein gerufen werden. Von den Kreaturen aber ist nicht eine einzige im stande, durch Schöpfung einen neuen Naturkörper hervorzubringen. (Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur in libro de causis, prop. 3, quod neque intelligentia,

nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei . . . Impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo. Et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis. (Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5. Vgl. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 3, 4. — Quaest. disput. de potentia. q. 3. a. 4. — Summ. ph. II. c. 21, c. 86.)

Entstehen demnach die „neuen" Naturdinge nicht durch die Schöpfung, so müssen die Naturkörper selbst die Ursache bilden, dafs „neue" Wesenheiten oder Körper werden. Allein es wurde soeben gesagt, dafs die Naturdinge nicht eine Wesenheit ihrer Gänze nach hervorzubringen, oder mit andern Worten, zu erschaffen vermögen. Daraus folgt aber dann mit zwingender Notwendigkeit, dafs in der „neuen" Wesenheit des Naturdinges sich etwas befindet, was von dem Naturkörper als Ursache nicht hervorgebracht wurde. Dieses etwas aber ist nichts anderes als der Urstoff. Die „neue" Wesenheit bildet ebenso einen Körper, wie die „frühere", aber es ist ein „anderer" Körper geworden durch eine neue Form, während das, wodurch sie Körper ist, das gleiche blieb.

§ 5. *Die notwendige Kenntnis der Naturforschung, um den Urstoff anzunehmen.*

1. Die zweifache Naturforschung.

Da wir Menschen keine an- oder eingebornen Ideen und Begriffe der Dinge haben, sondern dieselben uns erst aus dem Sinnenfälligen durch Abstraktion verschaffen und erwerben müssen, so liegt es auf flacher Hand, dafs es für uns ein Gebot der Notwendigkeit ist, die Natur zu beobachten, zu erforschen. In unserer vorwürfigen Frage handelt es sich einzig und allein um die Naturdinge, Naturkörper, also um die Natur. Dem Aristoteles nun macht man den Vorwurf, dafs er durch seine „exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften sich nicht in der Richtung bewege, um für die Spekulation über die Materie ein umfasendes Material an Thatsachen darbieten zu können". Man anerkennt, dafs Aristoteles auch „als Naturforscher Hervorragendes leistete". So schreibt Dr. A. Baeumker:

„Freilich möchte man gerade von Aristoteles erwarten, dafs er, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Naturforscher so Hervorragendes leistete, seiner Theorie mehr als Plato eine breite empirische Grundlage würde gegeben haben. Allein seine exakten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewegen sich nicht in der Richtung, dafs sie für die Spekulation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können". (A. a. O. S. 210, 211.)

Ähnlich äufsert sich Freiherr von Hertling mit den Worten: „Der Begriff der Materie ist ein durchaus unfruchtbarer, und zur Erklärung der Wirklichkeit nirgend ausreichend. Die Möglichkeit des Urstoffs ist ein schwer begreifbares Substrat. Es ist eine Täuschung, in der substantiellen oder accidentellen Möglichkeit als solcher eine besondere Form realer Ursächlichkeit sehen zu wollen. Die Materie im Sinne eines eigengearteten Princips ist in Wahrheit nichts als die logische Möglichkeit, von der man sie vergebens zu scheiden sucht; nur dafs diese logische Möglichkeit, weil sie auf der wirklichen Natur und bestimmten Beschaffenheit eines Dinges gründet, von uns stets an dieselbe geknüpft wird. Für die Gegenwart, deren Anschauungen mehr und mehr durch die Naturforschung bestimmt zu werden beginnen, mag hiermit vielleicht Selbstverständliches gesagt zu sein scheinen, die Geschichte der Wissenschaft lehrt, wie lange Zeit hindurch andere Vorstellungen über die Veränderungen in der Natur die herrschenden waren. (A. a. O. S. 74, 86, 87, 88.) — Herr Lotze glaubt einmal den geistreichen Ausspruch thun zu müssen, „dafs nie allgemein die alten Irrtümer aufgehört, und nie scharfsinnige Geister gefehlt haben, die von dem edlen Rost des Altertums bestochen, welche sie überzieht, gerade in ihnen die Goldkörner einer heilig zu überliefernden und weiter zu entwickelnden Wahrheit erblicken". (Mikrokosmus III. 218.) — Freiherr von Hertling findet diesen Ausspruch „treffend" und bemerkt, es liese sich auf Lehrbücher der Philosophie hinweisen, die uns die „morphologische" oder „formistische" Theorie als ausreichend und fruchtbringend in der Deutung des wirklichen Geschehens empfehlen möchten. (A. a. O. S. 8, Einleitung.)

Um die Berechtigung dieses Vorwurfes zu prüfen, ist es notwendig, eine zweifache Naturbeobachtung zu unterscheiden. Erstere stützt sich vorzugsweise auf das, was die fünf Sinne schlechthin über die Naturdinge berichten; letztere bedient sich des Experimentes und der chemischen Analyse. Was bildet nun für unsern Zweck den Gegenstand der Untersuchung? Es ist ein Doppeltes. Die Beobachtung durch die Sinne sagt

uns, dafs alle Körper etwas „gemeinsam“ besitzen, indem alle Naturdinge Körper sind. Dafs die Sinne uns hierin nicht täuschen, liegt klar auf der Hand, denn wir alle fassen die Naturdinge als Körper auf und nennen sie Körper. Die Sinne aller Menschen aber können doch nicht irren. Dann könnten wir uns überhaupt auf nichts mehr verlassen, und es wäre um unser gesamtes Wissen geschehen. Wenn nun das erste, zweite, dritte u. s. w. Naturding von uns Körper genannt wird, so müssen offenbar alle Naturdinge das Körpersein „gemeinsam“ haben, wie von uns früher ausführlich dargethan wurde.

Lehrt nun die experimentelle Physik und die chemische Analyse vielleicht etwas anderes? In keiner Weise. Auch der Physiker und Chemiker redet fortwährend von Körpern, seien es nun einfache oder zusammengesetzte Körper. Also sind auch ihm die Naturdinge wahre Körper. Er denkt sie nicht blofs als Körper, sondern sie sind ihm Körper, weil er ja ihre Natur, sowie sie in den Naturdingen ist, erforschen will. Folglich besitzen die Naturdinge auch für den Chemiker und Physiker etwas „gemeinsam“. Dieses Gemeinsame aber ist nichts anderes als der Urstoff.

Die Beobachtung durch die Sinne bezeugt ferner, dafs die Naturdinge sich wesentlich von einander unterscheiden. Kommen auch alle darin überein, dafs sie Körper sind, so bildet doch jedes für sich einen ganz besondern, durchaus bestimmten, von den andern verschiedenen Körper. Auch in dieser Beziehung ist im allgemeinen ein Irrtum der Sinne ausgeschlossen. Es mag ja vorkommen, dafs nicht alle Naturdinge wesentlich von einander verschieden sind, von denen wir dafürhalten, dafs sie es seien. Allein es giebt andererseits deren noch genug, mit Bezug auf welche unsere Sinne nicht trügen. Dies aber genügt vollkommen.

Welche Anschauung hat nun diesbezüglich die Physik und Chemie? Auch der Physiker und Chemiker unterscheidet, gerade so wie wir gewöhnliche Sterbliche, verschiedene Körper. Wir verweisen nur auf die 70 und mehr sogenannten Grundstoffe, die sich von einander wesentlich unterscheiden. Die Chemie behauptet, dafs man diese Grundstoffe nicht in einander überzuführen imstande sei. Damit ist aber erwiesen, dafs wesentlich oder specifisch verschiedene Körper in der Wirklichkeit existieren. Dasselbe gilt auch von den zusammengesetzten Körpern, die „ganz andere“ Eigenschaften aufweisen, als ihre Komponenten. Das genügt uns vollkommen. Allerdings leistet die experimentelle

Physik und chemische Analyse insofern hier uns sehr große Dienste, als sie nachzuweisen in der Lage ist, daß nicht alle Naturdinge, die wir, auf die bloße Sinneserfahrung gestützt, für wesentlich verschieden halten, thatsächlich auch als wesentlich verschieden sich herausstellen, daß also manche nur accidentell verschieden sind. Die Physik und Chemie bestreitet aber andererseits auch nicht, daß es auch wesentliche Unterschiede zwischen den Naturkörpern gebe. Sie behauptet nicht, daß alle Unterschiede bloß accidentelle seien.

Nun erklärt die Philosophie, gestützt auf die Denkgesetze, daß dasjenige, was alle Naturdinge „gemeinsam" besitzen, nicht zugleich auch dasjenige sein kann, wodurch sie sich wesentlich von einander unterscheiden. Infolge dessen, sagt sie, müsse in den Naturkörpern ein zweites Princip vorhanden sein, welches diesen Wesensunterschied begründet, die Ursache dafür abgibt. (Quod invenitur in pluribus convenit eis secundum id quod est eis commune, et non quod est eis proprium. I. Sent. d. 19. q. 1. a. 1. ad 1. Idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Quaest. disp. de veritate q. 2. a. 5 ad 9.) Darum fordert Aristoteles noch ein zweites Princip in den Naturdingen, wodurch dieselben zu besonderen, von einander unterschiedenen Körpern bestimmt werden. Und dieses Princip nennt er substantielle Form.

Zu diesem Resultate gelangt Aristoteles und mit ihm die gesamte Scholastik durch die Beobachtung der Naturdinge, insoweit die Sinneswahrnehmung und auf Grund dieser letzteren die Verstandesthätigkeit, das Denken, in logischer Richtigkeit dabei beteiligt sind.

2. Die notwendige Kenntnis der Naturwissenschaft.

Nun frägt es sich, ob diese Beobachtung der Naturdinge durch die Sinne und das logisch richtige Denken ausreiche für die Spekulation über die Materie und für die Wirklichkeit? Wir haben früher gehört, daß diese Frage verneint wird, und gerade deshalb der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik die Anerkennung nicht findet. Man fordert vielmehr für die Kenntnis der ersten oder Grundprincipien der Körperwelt genaue physikalische Experimente und chemische Analysen, also eine gründlichere Naturforschung im modernen Sinne.

Wir unsererseits dagegen behaupten, daß die vorhin genannte Beobachtung zu diesem Zwecke vollkommen ausreicht.

Wäre dem nicht so, dann müfste das physikalische Experiment und die chemische Analyse folgendes nachweisen:

a) kann nur durch diese beiden Faktoren dargethan werden, dafs alle Naturdinge oder Körper etwas „gemeinsam“ haben: das Körpersein.

b) kann nur durch dieselben bewiesen werden, dafs die Naturdinge sich wesentlich von einander unterscheiden: eine „substantielle Form“ haben.

c) können nur diese beiden Wissenschaftszweige der Naturforschung erklären, dafs das „Gemeinsame“ in den Naturdingen nicht zugleich auch das „Unterscheidende“ ist.

Oder Physik und Chemie müfsten beweisen:

a) dafs den Naturkörpern überhaupt nichts „gemeinsam“ zukommt.

b) dafs zwischen den Naturdingen kein wesentlicher Unterschied besteht.

c) dafs das „Gemeinsame“ zugleich auch das „Besondere“ sein kann.

Von allen diesen Forderungen hat die Physik und Chemie noch keine einzige erfüllt. Doch nicht genug damit. Die moderne Naturforschung hätte noch andere Pflichten, und zwar zu zeigen:

a) dafs nur sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem „Erschaffenwerden“ und dem „Entstehen“ oder „Werden“ nachzuweisen vermag.

b) dafs nur sie allein darzuthun imstande ist, Gott allein könne „erschaffen“.

c) dafs nur sie allein beweise, die Naturdinge bewirkten „neue“ Körper.

Oder sie müfste beweisen:

a) dafs zwischen der „Erschaffung“ und dem „Werden“ kein wesentlicher Unterschied obwaltet.

b) dafs nicht Gott allein „erschaffen“ kann.

c) dafs überhaupt kein „neuer“ Körper wird.

Wir warten auf Erfüllung dieser Pflichten von seiten der modernen Naturwissenschaft bis heute noch. Darum geht unsere Ansicht dahin, dafs Aristoteles durch seine „exakten Studien“, da er ja auch „als Naturforscher Hervorragendes leistete“, für die Spekulation „über den Urstoff“ vollkommen „genügendes Material“ dargeboten hat. Die moderne Naturwissenschaft wird und kann uns in dieser Beziehung auch nicht mehr und nicht besseres Material liefern, da sie die ersteren Forderungen selber als berechtigt anerkennt und über die letzteren einen

Aufschlufs zu geben überhaupt nicht in der Lage ist. Nur dafs wirklich neue Körper entstehen oder werden, gesteht sie selber zu, wie wir früher gesehen haben.

Steht demnach Aristoteles mit seinen exakten Studien in unserer Frage um den Urstoff der modernen Naturforschung in nichts nach, so übertrifft er dieselbe andererseits bei weitem an scharfsinniger, dialektischer Bearbeitung, „an folgerichtiger, durch tiefe Gedanken und feine Unterscheidungen reicher Lösung". Diese Eigenschaften teilt Dr. A. Baeumker dem Aristoteles ausdrücklich zu. Leider kann das von der neueren Naturforschung nicht gesagt werden. Darum stimmen wir voll und ganz Herrn J. C. F. Zöllner bei, wenn er sagt, dafs es „der Mehrzahl unter den Vertretern der exakten Wissenschaft an einer klar bewufsten Kenntnis der ersten Principien der Erkenntnistheorie gebreche". Und ferner, dafs „die übergrofse Bethätigung an rein experimenteller und beobachtender Arbeit und die damit nur allzu häufig verbundene selbstgefällige Verachtung jeder andern wissenschaftlichen Tendenz die logische Schärfe der Verstandesoperationen in unserm Jahrhundert im Vergleich mit früheren herabgesetzt und vermindert hat". An logischen Fehlern und Verletzungen der einfachen Denkgesetze wird in unsern Tagen geradezu Unglaubliches geleistet. Darunter gehört auch die Ansicht, dafs ein wirklicher Körper, „Stoff" im modernen Sinne des Wortes, „die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen" bilden könne. Darum lautet unser Grundsatz nicht: „mehr Naturforschung, mehr experimentelle Physik und chemische Analyse"; sondern: „mehr" oder richtiger „bessere Logik und Philosophie".



PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE APHORISMEN.

Von P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

I.

1. Die Begriffsbestimmung des obiectum materiale und formale, sowie der ratio formalis sub qua bietet zwar an und für sich keine besonderen Schwierigkeiten, erleidet deren jedoch sehr grofse in der Anwendung auf die verschiedenen Wissensgebiete. Einen eklatanten Beweis dafür liefert der allbekannte Umstand,

dafs bis in die neueste Zeit hinein die Kontroverse um die Fixierung des obiectum materiale und formale der Logik währte. Wir sagen „währte“, weil wir mit P. Feldner im Österreichischen Litteraturblatt 1897 n. 8. der Ansicht sind, dafs dieselbe durch den geehrten Herausgeber dieser Zeitschrift in seinem Handbuch der Logik geschlichtet erscheint, wonach die Logik die Wissenschaft von den Denkformen und den Denkwerkzeugen nach ihrer Veranlagung ist, eine künstliche Anordnung vom Verstande behufs einer auf jede Anordnung beruhenden sicheren und schnellen Erkenntnis der Wahrheit zu empfangen. In dieser Definition empfangen alle anderen ihre Beleuchtung, ihre Kritik und die Anerkennung des in ihnen enthaltenen Mafses von Wahrheit, wie leicht gezeigt werden könnte.

Doch das nur en passant!

Wir möchten nun zuerst die eingangs der Arbeit erwähnten philosophischen termini auf die Wissenschaft der Theologie anwenden, weil sie da von geradezu fundamentalster und eminentester Wichtigkeit sind, und ohne Klarstellung über diese Punkte die höchste der Wissenschaften gleichsam in der Luft schwebt und ohne tieferes Verständnis bleibt.

Als obiectum formale der Theologie bezeichnen wir die res revelata, aber nicht simpliciter ut talis, sondern nach der ihr eigenen und zwar ganz eigentümlich eigenen Veranlagung, obgleich revelata und in se inevidens doch einigermafsen wissenschaftlicher Einsicht durch die ihr zu teil werdende spekulative Behandlung in den Konklusionen zu gewinnen, insofern diese den inneren systematischen Zusammenhang eines Gefundenen mit einem Gegebenen darstellen. Wollen wir einen lateinischen terminus wählen, so würden wir sagen, die discurribilitas ad conclusiones certas, wie sie in der res revelata vorliegt, ist das obiectum formale der theologischen Wissenschaft. Diese ganz einzige Qualität der Theologie eignet ihr aber einerseits deshalb, weil sie ausgeht a principiis creditis, die mithin die höchste Gewifsheit bieten, (S. Thomas) andererseits aber aus dem Grunde, dafs Gott, der Urheber der res revelata, dieselbe selbst nicht bis in ihre letzten Ausläufer enthüllt dem menschlichen Geiste mitgeteilt hat. Den Beweis für diese These führen wir nur, indem wir zunächst zeigen, dafs nicht das creditum esse sich als der respectus formalis darstellt, den der theologische Geist in der res revelata betrachtet. Denn diesen Gesichtspunkt betrachtet der Theologe nicht überall, was doch der Fall sein müfste, wenn er der specifisch theologische wäre, sondern nur da, wo er von der Tugend des Glaubens handelt. Überdies ist das creditum esse

nur etwas, das sich per modum praesuppositi verhält. Daſs aber die Nota der Kredibilität in der revelata nicht der gesuchte respectus formalis sein kann, braucht gar nicht gesagt zu werden. Aber vielleicht läſst sich mit manchen Autoren die res revelata ut revelata als obiectum formale bestimmen? Auch das geht nicht an; denn dieser Gesichtspunkt eignet ja schon der Glaubens-Erkenntnis; wie kann er also einer von dieser specifisch, d. h. nach dem obiectum formale verschiedenen Erkenntnis zugewiesen werden? Es bleibt also nur die von uns hervorgehobene Eigenschaft der res revelata. Trefflich wird diese unsere Ansicht durch die alte dem hl. Anselm zugehörige Definition von der Theologie bestätigt: fides quaerens intellectum, d. h. die vom Glauben erleuchtete und denselben voraussehende Vernunft sucht in der res revelata das suo modo Intelligible. Das ist der finis intrinsecus der theologischen Forschung, den volleren Einblick in die articuli crediti zu gewinnen. Ergo, schlieſsen wir, ist die im Objekte selbst steckende Möglichkeit einer solchen Behandlung die ratio formalis quae.

Als obiectum materiale der theologischen Forschung müssen wir dann allerdings die res revelata ut revelata gelten lassen, die als solche eben von der aufgestellten ratio discurribilitatis ad conclusiones certas abstrahiert, also, wie es ja beim obiectum materiale gefördert wird, noch determinabilis ist.

Als obiectum formale der einfachen Glaubenserkenntnis wurde eben die res revelata ut revelata bezeichnet. Das hat jedoch noch eine Vertiefung zu erfahren. Denn der hl. Thomas lehrt ausdrücklich: „non habet (aliquid) quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale, et a qua est tota ratio obiecti". (III. Sent. dist. 24. q. 1. sol. 1.) Allerdings könnte es scheinen, als wenn der hl. Thomas an dieser Stelle die veritas prima nur als ratio formalis sub qua (von der später) gelten lieſse, wofür ja auch der vom Lichte hergenommene Vergleich spricht, aber die Worte „a qua est tota ratio obiecti" gehen doch über diese Einschränkung hinaus, berechtigen zu einer Erweiterung. Die auctoritas divina erscheint in der That als ein essentieller Teil des obiectum formale. Denn jede cognitio fidei hat ja als obiectum proprium nur die hinlänglich bezeugte und so anzueignende Wahrheit. Dieser Umstand verleiht der Wahrheit einen besonderen specifischen objektiven Charakter; fehlt er, so eignet sich die Wahrheit nicht mehr zur Bethätigung des Glaubens. Ergo, schlieſsen wir mit Recht, ist die res revelata nur unter diesem respectus obiectum formale fidei. Insofern die

Kraft, die Zulänglichkeit des Bezeugenden, in seiner Bezeugung nicht angezweifelt zu werden, erkannt wird, und somit dem Geiste ein Licht wird, unter dessen Einflufs er faktisch die Wahrheit sich anzueignen vermag, ist die auctoritas divina die ratio formalis sub qua, aber insofern sie sich mit dem Objekte selbst gleichsam verbindet, wird sie objektiviert und macht erst so endgültig die res revelata zum obiectum formale für die cognitio fidei.

Als Einwurf gegen die von uns gegebene Aufstellung des obiectum fidei für den habitus theologicus liefse sich geltend machen:

Die Wissenschaften unterscheiden sich specifisch nach ihrem Formal-Objekt. Nun aber unterscheiden sich Theologie und natürliche Wissenschaften nach dem consensus communis dadurch, dafs die letzteren natürliche, die ersteren aber übernatürliche Wahrheiten behandeln. Ergo. Die Antwort darauf lautet, dafs Wissenschaften diversi ordinis allein dadurch schon hinlänglich nach ihrem Wesen unterschieden werden, d. h. das objectum materiale gibt da den specifischen Unterscheidungsgrund ab.

Gehen wir nun zur ratio formalis sub qua über. Es ist hier nötig, eine exakte Definition derselben vorauszuschicken. Unter ratio formalis sub qua in sensu stricto verstehen wir ein zur Erkenntnis-Potenz hinzutretendes in irgendwelcher Weise neues Erkenntnis-Licht, in dessen Besitz die Erkenntnis-Potenz ihr obiectum formale zu erfassen vermag. Dieses Erkenntnislicht kann nun erstens ein gänzlich aufser der Ordnung des natürlichen Intellektes liegendes Licht sein. Das trifft zu beim lumen fidei bezüglich des intellectus naturalis. Oder es kann die ratio formalis sub qua sich als ein Licht darstellen, das zwar radicaliter mit der Potenz selbst gegeben ist, in ihr der Veranlagung nach erscheint, thatsächlich aber nur unter besonderen Bedingungen entwickelt wird, sonst aber verkümmert, unbenützt bleibt. So kann offenbar niemand in vollkommener Weise irgend welche Wissenschaft treiben, ohne das Licht philosophischer Bildung, das lumen philosophicum zu besitzen.

Oder es kann endlich die ratio formalis sub qua als ein Licht erscheinen, welches im Subjekt, d. h. der Potenz, wie im Objekt vorhandene Hindernisse der sensitiven oder vielleicht auch intellektuellen Erfassung wegschafft: kurz gesagt, es erscheint als removens prohibens, nicht als wesenhaft neues Licht, wie im ersten Falle, auch nicht als intensive Steigerung eines schon vorhandenen Lichtes und somit graduell neues Licht, wie im zweiten Falle. So verhält es sich offenbar mit dem Sonnenlichte, wie es sich dem Auge mitteilt.

Im weiteren Sinne verstehen wir als ratio formalis sub qua alles, was direkt, unmittelbar zwischen der Erkenntnispotenz und dem obiectum formale als vermittelndes Element steht, ohne den Charakter des Lichtes an sich zu tragen, was also sich als Fundament, als conditio sine qua u. s. w. darstellt. So verhält es sich nach unserer Ansicht mit der cognitio fidei, die im Begriff des habitus theologiae schon als vorausgesetzt erscheint.

Manche Autoren bezeichnen noch separiert alles das als ratio formalis sub qua, was in irgend einer Weise als ein objektiv Gegebenes mit dazu behilflich ist, wissenschaftliche Konklusionen zu ziehen. So werden z. B. Erfahrung, Experimente, Methode u. s. w. als ratio formalis sub qua bezeichnet. Wir meinen, dafs diese dienenden Geister nur sehr untergeordnete, wenn auch gewifs durchaus notwendige Dienste, dafs sie Handlangerdienste verrichten, und dafs ihnen durchaus nicht der Begriff der ratio formalis sub qua in sensu stricto zukomme. Am meisten müssen wir aber dagegen protestieren, dafs man selbst die abstractio a materia als ratio formalis sub qua will gelten lassen. Diese ist doch offenbar nur eine ratio inductiva seu creativa des obiectum formale, nie und nimmer aber etwas zwischen dem fertigen Formal-Objekt und der Erkenntnis-Potenz Vermittelndes.

Wenden wir das Gesagte nun auf die Theologie an, so glauben wir als ratio formalis sub qua für dieselbe nur das lumen philosophicum, die philosophische Bildung, die subjektiv gewonnene Möglichkeit, die in re revelata existierende discurribilitas auszunützen, bezeichnen zu können. Die fides divina ist nichts für den Theologen als Theologen, dient ihm nicht zu seiner wissenschaftlichen Arbeit, ist kein neues dem habitus theologiae eigentümliches Licht, ist nur notwendige Voraussetzung, conditio sine qua non, ratio formalis sub qua in weiterem Sinne, nicht in sensu stricto. Die fides divina ist etwas dem Gelehrten mit dem Ungelehrten Gemeinsames und in gleicher Weise seinem natürlichen Intellekte Notwendiges, sie ist nicht etwas seinen eigentümlichen Zwecken Dienendes, sie ist etwas stillschweigend mit dem habitus theologiae Konnotiertes.

Als ratio formalis sub qua bei der cognitio fidei hat das lumen fidei für den intellectus naturalis zu gelten.

Den Abschlufs dieser Nummer liefere eine sachliche Bemerkung gegen den von uns hoch verehrten Konstantin von Schätzler. Derselbe schreibt in seinem Werke: Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis (Ratisbonae 1882) S. 13 sq. in unserer Sache folgendes: „Obiectum theologiae dupliciter sumitur: in sensu materiali et in

sensu formali. Obiectum materiale theologiae sunt omnes conclusiones e principiis fidei deductae. Obiectum theologiae formale est medium illud seu lumen, quo illuminatus intellectus assentitur praedictis conclusionibus. Est vero, sic praeclare Caietanus, medium divino lumine fulgens, quod scibile theologicum constituit. Medium hoc divina revelatio est, non revelatio immediata, assensu fidei excipienda, sed nimirum revelatio virtualis, gignens assensum theologicum, quo admittimus veritates ex immediate revelatis logice deductas. Tales veritates proprie vocantur conclusiones theologicae. Atque in iis omnibus reperitur ea, quae est propria theologiae, ratio formalis obiecti, scilicet divina revelatio mediata seu virtualis; quo quidem sensu S. Thomas docet: omnia, quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae, theologiae sc. (art. 3.). Hinc obiectum theologiae materiale recte dicitur virtualiter revelatum. Etenim veritates omnes theologiae utpote necessario connexae cum immediate revelatis, ipsae quoque divino lumine illustrantur."

Wir bemerken dagegen:

1) Wie ersichtlich, nennt v. Schätzler das Erkenntnis-Lumen, vermittelst dessen der Intellekt den conclusiones zustimmt, das obiectum formale. Da aber nach dem Gesagten jenes lumen und das obiectum formale sich wesentlich unterscheiden, bewegt sich v. Schätzler gänzlich aufser seiner Aufgabe. Überdies ist nach ihm das Erkenntnis-Licht dieses bezüglich des obiectum materiale, da doch nach allen Philosophen das lumen, das als Erkenntnis-Medium dient, dies nur bezüglich des obiectum formale ist.

2) In jeder Wissenschaft ist es sonst üblich, das obiectum formale von den aus ihm ableitbaren oder abgeleiteten conclusiones scharf zu sondern. Wird nicht in der Philosophie als Formalobjekt die res ab omni plane materia abstracta als Formal-Objekt bezeichnet, ohne der conclusiones auch nur zu gedenken? Diese bilden das Resultat der wissenschaftlichen Forschung, nicht ihr obiectum formale, sie stellen das entfaltete obiectum formale vor, nicht aber das obiectum formale simpliciter. Mufs nicht auch die Wissenschaft im Werden ihr obiectum formale haben? Die Passio des Subiectum setzt doch das Subiectum selbst schon als scharf umschrieben, als genau fixiert voraus.

3) Der Ausspruch Cajetans läfst sich mit unseren Ausführungen durchaus vereinbaren, da der Kardinal nur sagen will, dafs die revelatio mediata oder implicita den Untergrund für das scibile theologicum abgibt und zugleich bewirkt, dafs nach einer infallibilis argumentatio die res revelata, aufleuchtend im göttlichen Lichte, wie Gegenstand des Wissens nach der systematischen



Verknüpfung hin, so Gegenstand des ausdrücklichen Glaubens nach der Seite der Offenbarung hin werden kann. Es hat das dann aber natürlich nichts mehr mit unsern den habitus theologiae berücksichtigenden Ausführungen zu thun.

2. Die termini genus und species angewandt auf die Engelwelt.

Rationale und irrationale liegen aufserhalb des conceptus „animal".

Liegen nun auch, da ja, nach Lehre des hl. Thomas, ein jeder Engel seine eigene Species darstellt, die Species-Unterschiede der Engel aufserhalb der substantia incorporea?

Resp. Die Differenzen „rationale und irrationale" liegen so aufserhalb des animal, dafs sie, das genus nach seiner ratio formalis intakt lassend, mit demselben eine neue Wesenheit komponieren.

Die Differenz-Unterschiede der Engel liegen nun offenbar nicht in dieser Weise aufserhalb der substantia incorporea, vielmehr in einer Weise, die wir nicht näher angeben können, die aber immerhin so durchgreifend ist, dafs innerhalb der einen Wesenheit nicht blofs accidentell Verschiedene existieren. Infolgedessen ist substantia incorporea separata nicht als genus in sensu stricto zu bezeichnen, weil ja nicht species wie homo und brutum sich ergeben, und können die einzelnen Engel nur als quasi-species bezeichnet werden, d. h. als species non secundum nostrum modum concipiendi speciem.

Es ergibt sich daraus die interessante Folgerung, dafs, ähnlich wie unser „Person"-Begriff durch die Offenbarung eine Vervollkommnung erfahren hat, so auch derjenige der species noch eine Reinigung, natürlich erst in der Ewigkeit, zu gewärtigen hat.

3. Wie weitgreifend der Begriff von den causae secundae ist, durch welche die causae primae thätig sind, zeigt die katholische Lehre von der Christo zukommenden absoluta impeccabilitas. Dieselbe hat bekanntlich ihren letzten Grund in der unio hypostatica, in der ein Zutritt zu Gott gegeben ist, wie er sich höher nicht denken läfst, der deshalb auch eine Weihe, Würde, Heiligung bedeutet, die nicht blofs secundum quid, sondern absolute unendlich ist. Wirkt nun die unio hypostatica den Effekt der ebenfalls als unbegrenzt vollkommen zu denkenden impeccabilitas unmittelbar? Nein! Ebenso wie der hl. Thomas den nächsten Grund für das Freisein Christi vom fomes peccati aus den ihm eigenen höchst vollkommenen Tugenden ableitet, so ist auch die absoluta impeccabilitas Christi aus deren, nach

der von Gott gesetzten Ordnung, zunächstliegenden Ursache, nämlich der visio beatifica herzuleiten. Denn es ist zu beachten, dafs die absoluta impeccabilitas Christi immerhin eine die natura humana affizierende ist, mithin der Beschaffenheit der menschlichen Natur angepafst, konform sein mufs. Die menschliche Natur ist aber eine vernünftige und mit einem dieser Vernunft entspringenden Strebevermögen ausgestattet. Folglich mufs die impeccabilitas Christi eine diese Elemente notwendig berücksichtigende, an diese Elemente angelehnte und angegliederte sein. Es müssen folglich Erkenntnisse und Wirkungen dieser Erkenntnisse im Willen sein, welche als causa proxima die impeccabilitas bewirken. Dieselben aus der unio hypostatica vermittelst besonderer aufserordentlichen Beeinflussungen zu causieren, entspricht der durch festliegende, per se causae secundae wirkenden causa prima nicht. Es wird folglich jener Umstand das Gewünschte bewirken, der überhaupt nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge die impeccabilitas bewirkt, und dies um so mehr, als Christus als caput gratiae die Fülle von Gnade und Glorie in sich praeformative enthalten mufs.

Die übrige Gnadenausstattung Christi ist nur als angemessene, nicht streng notwendige Vorbereitung der menschlichen Natur zu der erwähnten Gnade hin zu betrachten, wie ja überhaupt nach thomistischer Lehre die Materie oder quasi-Materie fortschreitend zur Aufnahme des endgültig Formierenden präpariert wird, eine Lehre, die in der Doktrin von der Gnade so tief einschneidende Bedeutung hat. Es liefse sich höchstens die Frage stellen, ob nicht die scientia infusa die absolute Sündlosigkeit zu bewirken vermöge. Aber ihre eigentliche Aufgabe ist, Christo die der hypostatischen Union und die seiner Stellung als caput gratiae entsprechende Wissenschaft mitzuteilen, durch die er auch, nebenbei bemerkt, zum Bewufstsein vom göttlichen Suppositum gelangt. Auf das Strebevermögen aber wirkt sie nur ein vermittelst einer dieses berührenden Motio. Aber erstens kommt die impeccabilitas Christo mit absoluter Notwendigkeit zu, die scientia infusa kommt ihm aber blofs vom Standpunkt der unio hypostatica betrachtet, wenn wir von der Vermittlung der Erkenntnis des göttlichen Suppositum absehen, nur als angemessen zu; somit besteht bezüglich des einen Teils der scientia infusa und der impeccabilitas absoluta keine Proportion; die Erkenntnis vom göttlichen Suppositum aber führt doch sicherlich die impeccabilitas erst herbei, wenn zu ihr die gedachte motio hinzutritt. Diese ist aber doch als etwas Intermittierendes aufzufassen, als etwas stetig sich Wiederholendes, selbst beim reichsten Besitz von Tugenden, und dementsprechend auch das

durch jenes Bewirkte. Das fällt fort bei der visio beata, welche der Seele die impeccabilitas als den denkbar festesten habitus einprägt. Und überdies ist doch sicher nur jene impeccabilitas als eine absoluta zu betrachten, die nicht durch etwas von Gott Erschaffenes, sondern durch das wesenhafte Innewohnen Gottes im Menschen bewirkt wird.

Es ist deshalb der Schlufs berechtigt: Christus war von Anfang an absolute impeccabilis. Ergo besafs er von Anfang an die visio beata.

II.

1. Die Philosophie in einer sowohl der theoretischen Betrachtung wie dem praktischen Nutzen (cf. S. Thomas, Summa theologica, Prologus) entsprechenden Weise einzuteilen, war, wie wohl stets, so besonders in neuerer Zeit, Gegenstand des Schweifses der Edlen (cf. Schütz, Einleitung in die Philosophie, und Prof. Marty, Was ist Philosophie? Prag, Calve 1897). Die Sache hängt vor allem von der Definition der Philosophie ab. Heutzutage wird immer öfters unter Scholastikern die Philosophie als die Wissenschaft von dem rein Intelligiblen der Dinge definiert, so von Kard. Satolli in seinem Enchiridion philosophiae (Brunae 1884) 1 pag. 6: „philosophia est scientia de mero intelligibili omnium rerum“, desgleichen von Prof. Schütz l. c., so auch von Prof. Schiltz in seinem trefflichen Handbuch: Summa philosophiae vol. I pag 3. Da nun die hier geplante rein praktischen Zwecken dienende Neu-Einteilung der Philosophie von eben dieser Definition als ihrem Fundament ausgehen möchte, so ist es unerläfslich, dieselbe in Kürze zu rechtfertigen. Es ist zugegeben, dafs die noch immer üblichere Definition: „est scientia rerum per ultimas causas“ ihre relative Berechtigung hat. Sie geht von dem allgemeinen Begriff „Wissenschaft“ aus und teilt nach ihm alle natürlichen Wissenschaften in „scientiae rerum per causas remotas und scientia per causas ultimas“. Aber von dem Formal-Objekt ist damit noch nichts ermittelt. Das Wesen der Definition: „oratio explicans quid sit res“ trifft deshalb bei der gewöhnlichen Definition der Philosophie nicht zu, was schon daraus ersichtlich, dafs der Schüler, wenn man ihm die gewöhnliche Definition gegeben, ganz berechtigter Mafsen die Frage stellen kann: ja, wie behandelt, wie untersucht denn der Philosoph alle menschlichen und göttlichen Dinge? Wie schaut er sie an? Wie greift er ihre Behandlung an? Damit ist doch

offenbar, wenn auch nach Schülerart, die Frage nach dem obiectum formale der Philosophie gestellt! So nach ihrer Berechtigung in Kürze erwiesen, kann die gewonnene Definition den passenden Einteilungsgrund für die Einteilung der Philosophie liefern. So verschiedenartig die Gestaltung des Ens pure intelligibile ist, so viele Teile der Philosophie ergeben sich. Gewifs ergibt sich bei diesem Vorgang keine wahre differentia specifica, und hierin stände die neue Einteilung der alten nach. Aber das gehört ja auch nicht zum Wesen der divisio, mag man dieselbe nun als Klassifikation, d. h. als oratio explicans conceptus extensionem per partes (z. B. die Menschen sind Weifse, Schwarze, Kupferbraune u. s. w.) oder als Zergliederung, d. h. als oratio distribuens rem in suas partes (z. B. die Erde zerfällt in die fünf Weltteile) auffassen.

Das Ens pure intelligibile kann denn nun offenbar nur in oder aufser der Seele existieren.

Befindet es sich in der Seele, so habe ich

a) die Denkformen und Denkwerkzeuge, wie sie, in der Objektivität der Dinge wurzelnd, einer künstlichen Regelung zum Zwecke der unfehlbar sichern Erfassung der Wahrheit fähig sind, ein Ziel, das ganz gewifs erreicht werden mufs, weil die Grundlage, wie gesagt, das Objektive ist. Wie man sieht, ist damit zugleich das Material- und Formal-Objekt der Logik bestimmt, eben in der Weise, wie der geehrte Herausgeber dieser Zeitschrift es in seiner Logik gethan hat. Dann finde ich

b) die Conceptus in der Seele, wie sie ohne jene Beziehung zur künstlichen Regelung und Verknüpfung betrachtet werden können, und das ist wieder in dreifacher Weise möglich:

1) nach der allgemeinen Beziehung, die sie zu ihrem Ursprungs-Grunde haben. So ergebe sich der von den Seelen-Potenzen im allgemeinen handelnde Teil mit seinen einschlägigen Materien und Fragen, die Psychologia generalis (cf. Zigliara t. II Psychologia lib. III cap. I).

Auch hier ist nun das Material- und Formal-Objekt ganz leicht zu bestimmen.

2) können die Ideen betrachtet werden nach dem Prozefs ihrer Entwicklung, von Anfang bis zu Ende. Selbstverständlich kommt hier auch die cognitio sensitiva zur eingehenden Behandlung. Das obiectum materiale und formale ist auch hier sofort zu bestimmen. Dieser Teil ist die Noëtik, Erkenntnislehre. Ihn behandelt Zigliara t. II Psychologia l. III c. II und l. IV c. I, II.

3) können die Ideen betrachtet werden nach ihrem Verhältnis zur Objektivität und nach dem Umfange des objektiv Erkannten. An dieser Stelle müfste natürlich auch die sinnliche Erkenntnis wegen der Anforderungen der modernen Zeit eingehend erörtert werden. Den Schüler können aber diese Erörterungen gar nicht belasten und verwirren, weil eine reinliche Scheidung von der positiven, in der Noëtik gegebenen Entwicklung vorliegt. Letztere stellt sich zugleich als Fundament für diesen Teil dar. Auch hier waltet kein Zweifel über das obiectum materiale und formale ob. Zigliara behandelt diesen Teil, die Kritik, t. II Psychologia l. IV c. III und t. I „Critica".

Aufser den Ideen finden sich

c) in der Seele des Menschen seine Strebe-Akte. Da diese, insofern sie dem Menschen als Menschen eigentümlich sind, die actus liberi sind, die geordnet werden können und müssen, treffen wir die Ethik an. Wegen des Zusammenhanges ist hier auch von den Strebevermögen im allgemeinen und von dem appetitus sensitivus im besonderen zu handeln. Obiectum materiale und formale sind ipso facto bestimmt (cf. Zigliara t. II Psychol. l. V et t. III). Wie ersichtlich, erscheinen hier in engem, organischem Zusammenhang jene Materien, die bei Zigliara und sonst vielfach auseinandergerissen sind. Dasselbe gilt auch schon für b2.

d) Die Seele ist wahrhaftig am vollkommensten in sich selbst. Deshalb gelangt jetzt die Natur der Seele zur Betrachtung. Aber wie Commer in dieser Zeitschrift 10. B. 3. H. S. 369 mit Recht ausführt, mufs die Seele einmal betrachtet werden, wie sie Lebensprincip des Menschen ist, der uns als ein Ens naturale et physicum mobile motu physico entgegentritt. So darf offenbar an unserer Stelle die Seele des Menschen nicht ins Auge gefafst werden, wohl aber nach jener Seite, als sie eine forma per se subsistens secundum Esse ist, mit andern Worten, an unserer Stelle ist die menschliche Seele zu betrachten unter einziger Berücksichtigung des von ihr früher schon Erforschten, welches ihre Thätigkeiten sind. So gehen wir analytisch vor, ein Standpunkt, der unsern modernen Zeiten, wenn man will, unsern modernen Vorurteilen besonders entspricht, fast als notwendig sich erweist.

e) Den Übergang zur Betrachtung des gänzlich aufserhalb der Seele befindlichen Intelligiblen bildet die Betrachtung des Seienden im allgemeinen, nach seinen obersten Begriffen u. s. w. Davon handelt nunmehr die allgemeine Metaphysik (cf. Zigliara t. I).

f) erscheinen die bisher nur von den Naturwissenschaften erforschten körperlichen Dinge, die nunmehr in einer diese Wissenschaften absolut übersteigenden Weise sich uns darstellen, obgleich sie gewifs kein obiectum uno alterove modo immateriale liefern; deshalb sind die bezüglichen Fragen auch nicht formaliter philosophische. Die das morphologische sowie die entgegengesetzten Systeme berührenden Fragen tauchen hier vor allem auf der Bildfläche auf, nachher auch die übrigen die Körperwelt betreffenden und von den Naturwissenschaften noch nicht gelösten Fragen, wie die über die Natur des Lebens, über die Entstehung der Welt u. s. w. u. s. w. Hier ist nun wohl auch passend, nach Art von Korollarien indes, weil ja nunmehr vom aufserseelischen ens intelligibile zu handeln ist, die vernünftige Seele als Lebensform zu betrachten.

g) erscheint endlich die Betrachtung der Gottheit. Sie stellt sich nur als Resultat aus früheren Partieen dar, und die Verarbeitung zu Konklusionen entbehrt schon einigermafsen des den übrigen Teilen der Philosophie viel mehr zukommenden Charakterzuges, den Geist vollständig zu befriedigen. Das Ganze weist schon wie von selbst auf eine höhere, nicht in der Macht des Menschen liegende Lösung hin.

Gegen die so vorgeschlagene Teilung der philosophischen Disciplinen kann man geltend machen, dafs die Ethik fast in der Mitte, vor der speciellen Psychologie, vor der Metaphysik und philosophischen Physik, sowie vor der Theodicee behandelt wird. Indessen dürfte das kaum ein nennenswerter Nachteil sein. Die schon abgehandelten, die Seelenthätigkeiten nach ihren verschiedenen Seiten hin erörternden Teile ermöglichen es durchaus, was noch vorauszusetzen wäre, in Kürze und doch in genügender Weise zu begründen oder einfach hier zur Kenntnis zu bringen.

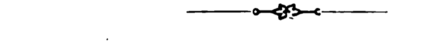
Fragt man noch, was als ratio formalis sub qua der gesamten Philosophie erscheint, so ist die Antwort sehr leicht. In einem mir vorliegenden als Manuskript gedruckten Handbuch der Philosophie wird auf die Frage: quae potissimum dispositiones desiderentur ad philosophiam comparandam, geantwortet: „esse duplicis generis; aliae sunt ingenitae, aliae studio comparandae. Ingenitae sunt: expeditae vires trium animae facultatum, ... innata vis apprehensiva, iudicativa et discursiva, ut (philosophiae studiosus) obiecta expedite concipere, concepta iudicare et ex iudicatis propositionibus veris aliam deducere queat . . . . Dispositiones comparandae sunt: studium, exercitatio." Nun, beide Dispositions-Klassen zusammengenommen möchten wohl die ratio formalis sub qua ergeben, so dafs sie schliefslich zu definieren

wäre als die dem Geiste actu eigene Erkenntnishelle, die allein das obiectum formale genügend bestrahlt.

2. Die Frage nach dem obersten Kriterium der Gewifsheit wird heutzutage wieder sehr eifrig diskutiert. Einige kurze diesbezügliche Bemerkungen dürften vielleicht von Nutzen sein.

Der menschliche Intellekt braucht allerdings ein oberstes Kriterium der Wahrheit und Gewifsheit, d. h. etwas, das nach der Etymologie jenes Wortes eine Krisis ist und im Geiste endgültig die Gewifsheit von allen andern Zuständen des Geistes scheidet. Ist nun aber einerseits die Gewifsheit ein ens contingens, das nur in einem necessarium, fixum wurzeln kann, andererseits die Erkenntnis selbst Objektivität und Subjektivität, so mufs auch das Kriterium diese Charakterzüge an sich tragen. Objektiv gefafst, besteht das Kriterium in der summa intelligibilitas obiecti, die, konkret gefafst, identisch ist mit der necessitas enuntiabilis, ut vel statim ex terminis vel per reductionem ad prima principia innotescat und schliefslich in die ontologische und vom Geiste erfafste Wahrheit von principium contradictionis mündet. Subjektiv gefafst, ist das Kriterium die kontingente Vereinigung dieser Intelligibilität mit dem Geiste per actum directum. Die Erkenntnis dieses Kriteriums ist nicht nötig, um Gewifsheit zu gewinnen, um Gewifsheit zu scheiden von ihrem Gegenteil. Es gibt kein Kriterium, dem ein usus criterii entspräche: weder die evidentia obiectiva noch subiectiva ist in diesem Sinne oberstes Kriterium. Weil es jedoch vorkommen kann, dafs eine summa persuasio praktisch wie Gewifsheit behandelt wird, wenn auch gewifs der im Besitze der Gewifsheit befindliche Geist beides nie konfundieren würde, so ist allerdings in diesem Sinne die reflexe Erkenntnis des obersten Kriteriums sehr angezeigt, und in diesem Sinne existiert ein Kriterium, dem ein usus criterii entspricht. Es gibt ferner viele Fälle, wo der die Wahrheit suchende Intellekt leicht irren kann. Aufgabe der Wissenschaft, vor allem der Philosophie, ist es da, die Regeln aufzustellen, welche den Geist dirigieren und vor Irrtum bewahren. Diese Regeln kann man passend auch Kriterien in einem gewissen Sinne nennen, weil sie schliefslich die summa intelligibilitas erschliefsen, kausieren. In der auf sie gerichteten Reflexion kann man leicht eine persuasio von der certitudo scheiden. Die Gewifsheit vom Ich gehört mit zum ordo realis, wie er, erkannt in einer besonderen Begrenzung, die Gewifsheit erzeugt, ist nicht eine besondere Unter-Bedingung der letzteren, die bei Erkenntnissen des ordo idealis vollständig von ihr ab-

strahiert. Die reflexive Gewifsheit, dafs die spontane Gewifsheit zu Recht besteht, wird gewonnen durch die spontan erfolgende Erkenntnis, dafs die direkte Erkenntnis einen objektiven Gehalt besitzt, nicht blofs vom Subjekte ist.



PHANTASTEREI ODER SCHWINDEL?

Replik gegen Ant. Bullinger.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Phantasterei oder Schwindel? so lautet der Titel einer gegen mich gerichteten Broschüre des H. Anton Bullinger in Dillingen (München, Ackermann 1897). Dieselbe ist veranlafst durch meine Kritik der B.schen Schrift: „Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie" im 3. Hefte des Jahrbuchs für 1896. — Der Leser wird fragen, wie der allzeit gerüstete Dillinger Philosoph[1] zu einer solchen in wissenschaftlichen Kontroversen sonst nicht üblichen Art von Überschrift gelangte? Die Schuld trifft nicht mich. Wie man sich aus S. 5 der Broschüre selbst überzeugen kann, so hatte Bull. die von mir vertretene Lehre, dafs die Welt zwar durch die göttliche Macht, nicht aber aus ihr (will sagen: wie einer Materie, einem Stoff, einer passiven Potenz) geworden sei, eine Lehre, die übrigens christliches, ja schon alttestamentliches Dogma ist, als Phantasterei, als Unmöglichkeit bezeichnet. Darauf nun hielt ich ihm eine Stelle aus St. Augustin entgegen, in welcher jene Lehre in höchst prägnanter Weise zum Ausdruck kommt, und knüpfte hieran die Frage: „Also wie H. Bullinger, auch Augustin ein Phantast?" Soviel zur Erklärung der einen Hälfte jenes geschmackvollen Titels. Was aber den „Schwindel" betrifft, so beliebte H. Bull. sich den Scholastikern gegenüber aufser andern wenig schmeichelhaften Bezeichnungen auch des Ausdrucks „Schwindel" zu bedienen. Den Schwindel nun glaubte ich dem geehrten Herrn bezüglich seiner Auffassung des Ver-

[1] S. Bullinger, Meine Schrift: Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie, verteidigt nach rechts und links. München 1897.

hältnisses Hegels zu Aristoteles zurückgeben zu dürfen. Daher also der Titel. Er erscheint im Gewande einer „Frage“ an den „Neuscholastiker“ D. G. Ich könnte mich nun sehr kurz fassen und erwidern: „Ja, Phantasterei und Schwindel“; denn Phantasterei ist der von B. vertretene Hegelsche Pantheismus, wie jeder Pantheismus, da er viel mehr das Werk der Phantasie, als das eines klaren Denkens ist, was sich sowohl am Pantheismus der Indier, als auch dem der Fichte, Schelling und Hegel nachweisen läfst, an welch letzterem ja zugestandenermafsen die sog. „produktive Phantasie“ den gröfsten Anteil hat. Schwindel aber ist sowohl die behauptete Übereinstimmung Hegels mit Aristoteles, die den griechischen Philosophen, den entschiedenen Gegner der eleatischen Alleinslehre, zum Monisten stempelt, als auch insbesondere die Behauptung der Übereinstimmung des Hegelschen Systems mit dem Christentum. Wenn wir uns mit dieser kurzen Antwort, zu der sich noch eine Kompensation für den ad captandam benevolentiam des modernen Lesers hervorgehobenen „Neuscholastiker“ fügen liefse, nicht begnügen, so geschieht dies mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Fragen, die in der Kontroverse mit B. zur Besprechung kommen, und von der wir uns sogleich bei unserm ersten Gange überzeugen werden.

1. Bull. nämlich geht in erster Linie auf den oben bereits angeführten Schöpfungsbegriff ein und behauptet, indem er in seiner gewohnten Fechtart den einmal von ihm adoptierten Ausdruck „Phantast“ festhält: „Wer sagt, Gott setze die Welt durch seine Allmacht, und dabei in Abrede stellen will, dafs diese setzende Allmacht die unendliche Kraft Gottes, die zum Wesen Gottes gehörende, involviert, aus der die Welt gesetzt wird, der ist in diesem Punkte ein Phantast, wenn es auch St. Augustin wäre.“ (S. 5.) Man lasse sich durch die Fassung des Gedankens, die mir die Absurdität unterschiebt, als ob ich die unendliche Kraft Gottes in der Schöpfung aufser acht lasse, nicht irre führen. Die Differenz liegt in dem kleinen Wörtchen „aus“. Während ich nämlich mit dem hl. Augustin und der gesamten Kirche lehre, die Welt sei das Werk der aus Nichts schaffenden Allmacht, d. h. das Wesen und die Macht Gottes verhalte sich dabei schlechthin aktiv, läfst Bull. mit Hegel die göttliche „Kraft“ in der Schöpfung (?) zugleich aktiv und passiv sich verhalten, mit andern Worten, nimmt einen aus Gottes Wesen und Kraft selbst entnommenen, daraus geschöpften Stoff, ein Substrat oder wie immer man es nennen will, an. Dieser passive Grund der Schöpfung in Gott wird dann entweder als etwas zwar in Gott Vorhandenes, aber doch von Gott Verschiedenes oder als etwas

mit Gottes Wesen Identisches hingestellt oder auch abwechselnd als beides zugleich, je nach Bedürfnis, um dem ungestümen und unbequemen Ansturm des sog. einseitigen Theismus oder der verhafsten Scholastik einen vermeintlichen Damm entgegenzusetzen. Dabei ist Hegel in einem gewissen Vorteil, sofern er mit Grund sagen kann, er lehre eine Schöpfung aus Nichts, wobei er freilich unter diesem Nichts eben jenen passiven Grund in Gott versteht, dasselbe Nichtsein, in welches nach dem Anfang der „Logik" das reine Sein umschlägt, um in das Werden überzugehen und dadurch die weiteren konkreteren Synthesen zu begründen.[1]

Dafs diese Auffassung der Schöpfung den Pantheismus nicht vermeiden könne, erleidet keinen begründeten Zweifel. Ohne hierauf näher einzugehen, wollen wir nur auf das Geständnis eines Anhängers Schellings hinweisen, der so aufrichtig ist, zu gestehen, dafs durch die Verwerfung jener Auffassung dem „Theismus" („in seiner ganzen Dürftigkeit und Leerheit", meint er) Thür und Thor geöffnet werde. „Wenn Stahl (so schreibt Dr. Hub. Beckers in seiner Gedächtnisrede auf F. W. J. v. Schelling S. 46) in Gott nur eine Kraft der absoluten Hervorbringung dessen, was nicht er selbst ist, nicht aber ein Sein in ihm, das nicht er selbst ist, statuieren will, so geben wir ihm zu bedenken, dafs dies zwar allerdings die leichteste und bequemste Art sein mag, sich mit dem Pantheismus abzufinden, dafs damit aber auch alle Erklärung der Schöpfung und des realen Verhältnisses der Welt zu Gott abgeschnitten und dem Theismus in seiner Leerheit und Dürftigkeit von neuem Thür und Thor geöffnet werde." Nach B. gehört die göttliche „Kraft", aus der die Welt stammt, zum Wesen Gottes (B.s Phantast. S. 5), was noch schlimmer scheint, als die Schelling-Beckersche Annahme eines Seins in Gott, das nicht Gott ist. In allen Fällen aber ist die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben, wird Gott verendlicht und die Welt vergöttlicht. Der von Bull. noch festgehaltene Unterschied von ewiger Zeugung und Schöpfung kann somit nicht mehr aufrecht gehalten werden, und die Welt wird zum wahren Sohn Gottes trotz ihrer „Entwickelungsbedürftigkeit", ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die dann eben in den pantheistischen Systemen als blofse „Erscheinung" behandelt werden, von der man sich zur Betrachtung der Welt und des Menschengeistes sub specie aeternitatis erheben müsse.

2. Mit der Annahme eines passiven Weltgrundes in Gott ist auch der Widerspruch, die Identifizierung der Gegensätze

[1] In demselben Sinne lehrt B. in „Meine Schrift u. s. w." S. 48 eine Schöpfung aus „Nichts".



des Endlichen und Unendlichen, Aktiven und Passiven u. s. w. gesetzt. Hieraus ergibt sich unsere Antwort auf Nr. 2 von B.s Phantast. S. 5 bis 8. In dieser Hinsicht nun soll dem Meister B.s, Hegel, bereits Aristoteles vorangegangen sein. Ich hatte hierauf (Jahrbuch a. a. O. S. 294) scherzhaft erwidert, für einen Anhänger Hegels sei der Beweis für jene Übereinstimmung mit Aristoteles leicht zu erbringen, denn nach den Regeln der „Dialektik“ folge aus der Anderheit die Identität. B. ist sehr erbost darüber, dafs ich dem Jünger Hegels einen solchen „Blödsinn“ zumute, und belehrt mich dahin, dafs die Lehre Hegels nichts anderes besagen wolle, als dafs es die Natur des Endlichen ist, „an sich das andere seiner selbst zu sein.“ Diese Belehrung ist ganz überflüssig und bestätigt nur die Richtigkeit meines Arguments, demzufolge aus der Anderheit endlicher Bestimmungen „dialektisch“ ihre Dieselbigkeit folgt. Übrigens findet sich das Argument wörtlich in Hegels Logik (W. W. VI S. 182 f.). „Fragen wir nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es sich, dafs beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als aliud — aliud ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäfs: Etwas Anderes. Ebenso ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes.“

Damit soll gesagt sein, dafs bei der Veränderung das Etwas „in seinem Anderen nur zu sich selbst kommt“ (B. S. 6). Gut! Das gilt aber nach Hegel ganz allgemein, sofern in allem Werden das eine Sein sich selbst gleich bleibt, die abstrakte Identität zur konkreten sich gestaltet und überhaupt das „Absolute“ nur ein „Spiel“ des Unterscheidens, wobei es ihm nicht ernst ist, mit sich selbst treibt. Auf die Geschichte der Philosophie angewendet bedeutet dieses Anderssein des Identischen die wesentliche Identität aller Systeme mit dem vermeintlich vollkommensten aller, dem Hegelschen, so dafs — um dem hl. Augustin ein anderweitig gebrauchtes Bild zu entlehnen, — alle vorausgehenden philosophischen Systeme nur als ebensoviele Versuche erscheinen, den philosophischen Messias zu gebären. B. selbst adoptiert diese Auffassung, wenn er die Hegelsche Philosophie „die alles zusammenfassende, konkreteste, „die Philosophie κατ᾽ ἐξοχήν“ nennt (Bull. Phantast. S. 26). Ich glaube deshalb fragen zu dürfen, ob ich den Anhängern Hegels einen in ihrem Sinne gültigen „Blödsinn“ unrechtmäfsiger Weise unterschiebe, wenn ich in der angeführten Weise sie aus der Anderheit der Systeme Hegels

und Aristoteles' auf deren Identität schliefsen lasse. Freilich klingt das Argument in der nakten Gestalt, in der ich es gegeben, nicht so tiefsinnig, wie in dem dialektischen Jargon der Schule, und erhält einen, dem Hegelianer gewifs nicht willkommenen Beigeschmack des Lächerlichen und Absurden zugleich.

Die Übereinstimmung Hegels mit Aristoteles behauptet Bull. wiederholt in seiner Phantast. u. s. w. und knüpft daran einige erklärende Bemerkungen über den Sinn, in welchem die Identität der Gegensätze in Hegels Logik zu nehmen sei. Wir erfahren da, dafs Hegel das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs in Fällen, wie z. B. dafs diese Gans jetzt nicht eine Gans sei, dafs ich meine Schusterrechnung bezahlt habe oder nicht (S. 7), gelten lasse. Wie gütig von Hegel! Es wäre ja gar zu lächerlich, wenn er es nicht thäte! Dagegen aber sei der Widerspruch berechtigt, wo nur die Wesensverhältnisse, der konkrete Begriff mit Abstraktion von den Zufälligkeiten der endlichen Existenz in Betracht kommt. Und gerade in der letzteren Hinsicht lehre Aristoteles dasselbe, sofern nach ihm der Möglichkeit nach ein und dasselbe gleichzeitig das Entgegengesetzte sein könne, der Wirklichkeit nach aber nicht.

Unser Gegner weist hier wirklich auf einen hochbedeutsamen Punkt hin, in Bezug auf welchen zwischen Hegel und Aristoteles die gröfste — Sie meinen, H. Bull., Übereinstimmung? nein, sondern der gröfste Gegensatz herrscht. Es handelt sich hier um den Potenzbegriff der beiden Philosophen. Da ich mich sowohl über die bezügliche Lehre des Aristoteles überhaupt als auch über deren Verhältnis zu Hegel in einer besonderen Abhandlung ausgesprochen habe, so sei es mir gestattet, sowohl meinen verehrten Herrn Gegner Bull. als auch den Leser auf die genannte, in der Form eines Vortrages gefafste Abhandlung zu verweisen (Philosophischer Jahresbericht der Görresgesellschaft 1883. Köln 1884 S. 3 ff. insb. S. 15 ff. S. 36). Sollen wir indes auch hier den Gegensatz auf einen kurzen Ausdruck bringen, so ist nach Aristoteles das mit Potenzialität behaftete Sein durch entgegengesetzte Bestimmungen, die es, sei es zu verschiedener Zeit oder in verschiedenen Beziehungen, von einem aktuellen Sein empfangen kann, bestimmbar, während Hegel die Gegensätze aktuell, jedoch latent in dem einen Sein vorhanden sein und daraus durch einen rein immanenten Prozefs hervortreiben, zur Erscheinung gelangen läfst.[1]

[1] Vgl. Staudenmaier, Darst. u. Krit. des Hegelschen Systems. 1844 S. 773 Anm.



B. hat mit seinen einschlägigen Bemerkungen aufs neue bewiesen, dafs er in das Verständnis der aristotelischen Philosophie nicht eingedrungen ist: eine Philosophie, die ihm solange ein versiegeltes Buch bleiben wird, als er mit der Brille der Hegelschen Sophistik an sie herantritt.

3. B. lehrt: „der Abgrund, der sowohl Grund von Gott als Grund der Welt ist“ u. s. w. S. 8. Hieraus schlofs ich, also läfst B. Gott aus einer passiven Potenz, aus einer Materie hervorgehen. Mein Gegner repliziert, der göttliche „Abgrund“ sei von Ewigkeit bestimmt, nirgends lehre er den Unsinn, daſs Gott aus einer passiven Potenz hervorgehe (a. a. O. n. 3). Ich habe eben eine Folgerung gezogen, die sich für jeden Denkenden aus obigem Vordersatze ergibt. Ferner: ich drückte in einer mir und vielleicht auch dem Leser verständlicheren und geläufigeren Sprache das aus, was mein Gegner in den aalgleich schlüpfrigen Formeln einer sophistischen Dialektik verhüllt. Mag man immerhin sagen, jener „Abgrund“ oder Urgrund sei ewig bestimmt (im Grunde sagt man es mit Ungrund), als ein Gott mit der Welt gemeinsamer Grund ist er wesentlich Bestimmbarkeit, Potenzialität, passive Potenz, Materie.

4. Damit ist auch die Antwort auf Nr. 4 gegeben. Mit echt Hegelscher — Gewandtheit erklärt er den von ihm gebrauchten Ausdruck einer „Verendlichung“ Gottes in der Schöpfung als ein Setzen von Endlichem aus sich, aus seiner unendlichen Kraft (S. 9). Da nun aber diese Kraft in dem bestimmbaren Urgrund, der in Gott und Gott selbst ist, wurzelt, so kann die Schöpfung ohne schreiende Inkonsequenz nicht anders, denn als Verendlichung Gottes selbst gedacht werden.

5. In förmlichen Schlangenwindungen bewegt sich mein Gegner, wenn er Aussprüche wie: „Ein blofs Unendliches könnte nicht selbstbewufst sein“ u. s. w. (S. 9), in denen ich die schlimmsten Sophismen pantheistischer Dialektik zu erkennen glaubte (a. a. O.), durch die Erklärung zu rechtfertigen sucht, sie seien gegen den älteren Fichte gerichtet, der bekanntlich Unendlichkeit und Selbstbewufstsein (Persönlichkeit) für unvereinbare Begriffe hielt. Gott sei, meint Bull., im trinitarischen Prozesse selbstbewufst, persönlich, sofern sich in ihm Endlichkeit (Bestimmtheit) als ewig sich aufhebende finde. Es ist dies die bei modernen Denkern häufig wiederkehrende Auffassung der Trinität als eines göttlichen Personifizierungsprozesses vermittelst immanenter Selbstunterscheidung der göttlichen Natur. Diese Wendung macht die Sache Bull.s nicht besser. Wir haben uns über diese „Konstruktion“ der Trinität bereits vor Jahren (Lehrbuch der Dogmat.

I S. 183 ff.) ausgesprochen und gezeigt, dafs sie nicht blofs mit dem Dogma, sondern auch mit dem reinen, durch die Vernunft selbst geforderten Gottesbegriff im Widerspruch steht.

6. In den Nummern 6—8 seiner „Phantasterei u. s. w." behauptet Bull., das „Geschwätz", in seiner Auffassung müsse Gott als aus der Potenz gleichsam in die Wirklichkeit übergehend oder übergegangen gedacht werden, wobei er das gleichsam mit Rufzeichen hervorhebt, treffe ihn nicht. Er frägt, wo ich diese „dummen" Sätze bei ihm gefunden. Möge der Leser auf Grund des Vorausgehenden urteilen, ob B. zu dieser Sprache berechtigt sei. Oder will B. sagen, Gott gehe „wirklich" über, sei wirklich übergegangen? In diesem Falle verleugnet er seinen Meister Hegel, der wiederholt einschärft, das göttliche Unterscheiden, das göttliche Werden sei nur ein Spiel des Unterscheidens, ein ewiges Vollendetsein, Gott gehe ewig in das Anderssein über und kehre ewig aus demselben in sich zurück. Damit ist offenbar alles Werden für Schein erklärt, zugleich aber freilich auch der Nihilismus proklamiert, da in diesem Falle weder das Unendliche noch das Endliche, weder Gott noch Welt wahrhaft ist. Das „gleichsam" trifft auf den von B. vertretenen Monismus vollkommen zu; denn wo nur ein Sein angenommen wird, ist alle Bestimmtheit Schein, jede Bestimmung ein quatenus, d. h. eine subjektive Auffassungsweise. Alles Vergängliche ist nur ein „Gleichnis". Sein und Werden selbst „heben" sich im sinnlosen Wirbel „auf", wie das geheimnisvolle Wort, das alle Rätsel löst, lautet.

Man bemerke indes die Taktik meines Gegners. Wann immer seine pantheistischen Gedanken in andere als die von ihm gebrauchten Ausdrücke gekleidet werden; so oft man sich gleichwertiger Worte bedient, die sich von den seinigen nur dadurch unterscheiden, dafs sie die Ungereimtheit seiner monistischen Anschauungen scharf markieren: ist er mit der Ausflucht zur Hand, das sage er nirgends, solches Geschwätz, solcher Blödsinn, so dummes Zeug sei ihm fremd. Er denkt wohl: Kühnheit imponiert. Nun frage ich aber, ob es nicht dasselbe ist, zu sagen: in Gott sei ein Urgrund, der teils absolut bestimmt, mit Gott identisch, teils mannigfaltig bestimmbar in räumlicher und zeitlicher Daseinsweise in den Geschöpfen existiere, und zu sagen, in Gott sei eine passive Potenz, die zwar in ihm selbst ewig aktuiert, als Substrat der Schöpfung aber in beständigem Wechsel und in vielfachen Formen sich evolviere? In jenem Begriff aber ist die Annahme enthalten, dafs ein Unbestimmtes sich selbst bestimme,

ein Potenzielles sich selbst aktuiere. Den Beleg bietet die gesamte Hegelsche Logik, deren Gang gerade der ist, vom Abstrakten zum Konkreten fortzuschreiten, und von dem behauptet wird, er sei der Gang der Sache selbst.

7. In der Frage nach der Realität des Allgemeinen und der Stellung, die Aristoteles zu derselben einnimmt, befolgt unser Gegner die oben charakterisierte Taktik, unbequeme Begriffe und Unterscheidungen durch verächtliche Ausdrücke zu diskreditieren. So spricht er von einer dummen „Realität des Allgemeinen, formell genommen" (S. 11). Gerade die Unterscheidungen aber des inhaltlich und formell Allgemeinen, des universale formale oder logicum und des universale fundamentale oder metaphysicum, ferner des universale in causando, in repraesentando und in essendo sind allein geeignet, in die erwähnte schwierige Frage Licht hineinzutragen. Dafs ein Monist, der Anhänger eines pantheistischen Systems, solche Unterscheidungen hafst und beschimpft, ist begreiflich; denn sein Geschäft gedeiht nur im trüben. Wir aber werden uns nicht abhalten lassen, uns ihrer zu bedienen. Der Hegelschen Hypostasierung des Allgemeinen gegenüber also unterscheiden wir einerseits das universale in causando und repraesentando von dem universale in essendo und behaupten die Existenz der ersteren, leugnen aber die Existenz (objektive Realität) des letzteren. Gott ist universale Ursache, die göttlichen Ideen sind universale Urbilder, aber weder Gott noch die Ideen sind ein universale in essendo. Hiermit stimmt selbst nach dem Zeugnisse von Anhängern der Hegelschen Schule die Lehre des Aristoteles. So bemerkt Schwegler (Kommentar zur Metaphysik des Arist. S. 126): „Vom Standpunkt seiner eigenen Philosophie wäre (von Arist.) zu antworten gewesen, dafs es allerdings aufser den Sinnendingen eine (aber nur eine) immaterielle und ewige Einzelsubstanz gibt, die Gottheit." Was speciell die Gattung betrifft, so bemerkt derselbe: „Dafs die Gattungen keine Substanzen und das ὂν καὶ ἓν weder Gattungen noch Substanzen seien, wird mehrfach (von Arist.) ausgeführt." (A. a. O. S. 128.) Daher ist denn auch die Gattung zwar ein κατὰ τὸν λόγον (d. h. im abstrahierenden menschlichen Denken), nicht aber φύσει πρότερον. Denn es ist falsch, was B. (S. 12) behauptet, das begrifflich Frühere sei nach Arist. auch das φύσει oder schlechthin (ἅπλως) Frühere. Das ἅπλως ist keineswegs gleichbedeutend mit φύσει, sondern „wird auch von einer Betrachtungsweise gebraucht, die sich blofs auf das Allgemeine bezieht und den besonderen Inhalt unberücksichtigt läfst" (Kappes, Aristoteles-Lexikon S. 14). Die Stelle, auf die sich B. beruft:

de An. II. 3. 414 b. 20 ff., um die physische Priorität der Gattung zu beweisen, enthält das gerade Gegenteil, nämlich, dafs es eben so wenig eine allgemeine Seele als ein allgemeines σχῆμα gebe; wenn Ar. dann fortfährt: immer ist in dem der Reihe nach Folgenden potenziell das Frühere enthalten, so ist hier nicht mehr von der Gattung die Rede, vielmehr ist der Vergleichungspunkt, wie schon das eingeschaltete δέ lehrt, ein neuer, indem das Verhältnis der vegetativen Seele zur sensitiven u. s. w. mit dem des Dreiecks zum Viereck u. s. w. verglichen wird.

Übrigens spricht weder die Scholastik noch auch Aristoteles dem Allgemeinen die Realität schlechthin ab; vielmehr bezeichnet der letztere Gattungen und Arten als „zweite“ Substanzen, d. h. als wesentliche Bestimmungen und Beschaffenheiten der „ersten“ und eigentlichen Substanzen. Die Scholastik aber bedient sich der von Bull. so hart angelassenen Unterscheidung des „formell“ Allgemeinen von dem „fundamental“ Allgemeinen und bezeichnet daher das Universale als ein ens rationis cum fundamento in re. Dieses Fundament ist das „metaphysisch Allgemeine“, d. h. der wesenhafte in der ersten Substanz verwirklichte Inhalt des allgemeinen Begriffs oder das Intellegible, wodurch die erste Substanz der ewigen göttlichen Idee konform ist und geeignet, vom Intellekte erfafst zu werden. In dieser aristotelischen Auffassung haben von Hegel ausgehende Philosophen wie Schwegler, Zeller einen unaufgelösten Widerspruch im aristotelischen System finden wollen. Ein solcher Widerspruch aber ist keineswegs vorhanden, wenn man nur mit der Scholastik zu unterscheiden weifs. Für unsern Gegner fällt derselbe allerdings ebenfalls hinweg, jedoch nur, weil er im Widerspruch mit den Thatsachen den Hegelschen extremen Realismus mit der aristotelischen Gotteslehre für vereinbar hält. „In Gott — so lesen wir S. 12 — ist das Intellegible allgemein und Realität. Zu diesem Realismus, dem nicht für die sinnliche Wahrnehmung gegebenen, hätte sicher auch Aristoteles Ja und Amen gesagt; er läfst sich mit der Lehre, dafs das Einzelwesen erste Substanz sei, wohl vereinbaren.“ Unmittelbar vorher gehen die Worte: „Hier (in ihrem Grunde in Gott) sind die allgemeinen Begriffe real nach der Form ihrer Allgemeinheit, nicht blofs ‚ihrem Inhalte nach‘ in den Individuen.“ Das wäre also die „dumme“ Allgemeinheit formell genommen! Eine ganz überflüssige Bemerkung ist, dafs dieser Realismus nicht für die sinnliche Wahrnehmung gegeben sei. Kein Philosoph hat das behauptet. Wohl aber hat Hegel infolge seines extremen Realismus die sinnliche Wahrnehmung zu einer fremdartigen, dem begrifflichen Inhalt ganz unangemessenen Vorstellungsweise,

das Sinnliche zu einem sinnlosen „Anderssein“ degradiert. Was ist aber von dem formell Allgemeinen im göttlichen Grunde zu halten? Erstens wird ohne jegliches Fundament behauptet, Aristoteles würde dazu Ja und Amen sagen; denn mit einer solchen Annahme würde der Stagirite den von ihm so energisch bekämpften platonischen Irrtum noch gesteigert haben. Dafs Gott als Gattung (im eminenten Sinne, meint später Bull.) im Verhältnis zu den Weltdingen zu denken sei, ist ein mit der Denkweise des Aristoteles schlechthin unvereinbarer Gedanke. Zweitens wäre dieser Gedanke in der That mit der Substantialität der Einzelwesen unvereinbar; denn werden diese wahrhaft als Substanzen gedacht, so ist alles übrige, was von ihnen ausgesagt wird, wesentliche oder zufällige Beschaffenheit derselben, nicht aber wirkliche und eigentliche Substanz; oder die Gattungen und Arten sind wahrhaft Substanzen; alsdann aber sinken die Einzelwesen zu blofsen Phänomenen, Erscheinungsformen herab, wie dies in Hegels System thatsächlich der Fall ist. Drittens ist ein solcher extremer Realismus absolut falsch; denn die göttlichen Ideen können ohne Verendlichung Gottes selbst nicht als universalia in essendo, sondern nur in causando und repraesentando gedacht werden.

8. Der Grund, warum ich auf den Gegenstand der aristotelischen Metaphysik nicht eingehe, soll nach S. 13 der B.schen „Phantasterei u. s. w.“ darin gelegen sein, dafs ich meine Ausstellungen wiederlegt sehe. Die Sache ist einfach. Nach Aristot. ist Gegenstand — obiectum formale, scholastisch gesprochen — der Metaphysik das ὂν ᾗ ὄν; Ziel ihrer Untersuchungen ist Gott als höchste Ursache, Ursache alles Seienden, Ursache des Seienden als solchen. Stimmt B. mit mir hierin überein, so ist das gut. Von einer Übereinstimmung des griechischen Philosophen mit Hegel kann ja dann aber keine Rede mehr sein. Dies zur Antwort auf die Bemerkung (sub 10 der B.schen „Phant.“): „Ich hatte hier nicht meinen Standpunkt darzulegen, sondern den der aristotelischen Metaphysik.“

9. Bezüglich der aristotelischen νοῦς-Lehre gibt mein Gegner eine höchst gewundene Erklärung, die das Wesentliche zugesteht, nämlich dafs im 4. Kapitel des 3. Buches de An. die Rede ist vom νοῦς δυνάμει, hält aber seine Auffassung des νοῦς ποιητικός fest, wornach dieser nicht im thomistischen Sinne als Vermögen, das der Potenz nach Intellegible zu einem actu Intellegiblen zu machen, zu fassen ist, sondern als Gedankenbestimmungen setzend (S. 14). Er stellt hier Erklärung gegen Erklärung — nicht Gründe gegen Gründe. Gleichwohl steht er nicht an, in

seiner gewohnten Weise von einem „Hineinphantasieren" in den Aristoteles, von einem Nachplappern der Neuscholastiker zu reden (S. 14). Was mich betrifft, so habe ich die thomistische Ansicht aus dem Gedankengange des aristotelischen Textes als richtig nachgewiesen und verwahre mich energisch gegen den Ton des Dillinger Philologen. Widerlegt hat B. nichts. Die Willkür seines Verfahrens zeigt auch seine Erklärung des *νοῦς παθητικός*, den er für eins mit dem *νοῦς δυνάμει* nimmt, indem er das *φθαρτός* auf die Vergeſslichkeit deutet und so den Aristoteles, der das „nicht Erinnern" auf die Korruptibilität zurückführt, das Sophisma des idem per idem begehen läſst.

Obgleich B. einen wesentlichen Unterschied des int. agens von dem int. possibilis nicht anzugeben weiſs, gesteht er gleichwohl ihre reale Verschiedenheit zu. Meine Hindeutung auf den Widerspruch, in dem dieses Geständnis mit seiner Alleinslehre steht, beantwortet er mit dem Ausruf: „Kurios! Es handelte sich mir um die Darstellung der aristotelischen Nuslehre." Einverstanden! Ich frage aber wiederholt: wie verhält es sich dann mit der Übereinstimmung des griechischen Philosophen mit Hegel! Denn, B. mag sagen, was er will, die von Arist. auf psychologischem Gebiete gelehrte reale Verschiedenheit eines aktiven und passiven Seelenvermögens ist mit den Hegelschen Grundsätzen über Akt und Potenz absolut unvereinbar. B. fügt hinzu: „Statt dessen (sc. von meiner Seite) die ungeschickte Ausrede, daſs ich um der mir von ihm imputierten dummen Alleinslehre willen auch die aristotelische Lehre nicht richtig darstellen dürfe." „Dumme Alleinslehre." Ganz treffend! Hier gilt, scheint mir, das bekannte Bild von dem Stachel des Skorpions, der sich gegen ihn selbst kehrt. Oder ist eine Theorie, die zugestandenermaſsen das göttliche Sein sich selbst zum Substrat alles anderweitig Seienden gestalten läſst, etwa keine Alleinslehre?

10. Im folgenden sucht B. dem Hegelschen Begriffe einer Selbstsetzung und Selbstverwirklichung einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Es ist die mir wohlbekannte Wendung, daſs sich das Ende und Ziel der Dialektik, die absolute Idee in Wahrheit als das Erste erweise, daſs „das letzte Resultat der durch Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie hindurchgeführten Dialektik", der Begriff Gottes als des absoluten Geistes sei. (S. 16 f.) Ich weiſs aber auch und jeder Kenner der Hegelschen Philosophie muſs es wissen, daſs dieser absolute Geist mit lauter verendlichenden Bestimmungen behaftet ist, daſs er ebenso Sein als Nichtsein, Werden, Natur u. s. w. ist oder durch alle diese Kategorieen hindurchgeht. Sie sind in ihm aufgehoben, d. h. im

Hegelschen Jargon nicht blofs weggenommen, sondern auch bewahrt. Hegel und mit ihm B. nehmen in Gott einen „Grund“ an, der allerdings in ihm aufgehoben, zur vollen Geistigkeit erhoben, ganz durchleuchtet sein soll. Ein Sein aber, das ein dunkles, potenzielles Princip in sich aufhebt, geht eben aus diesem Grunde hervor, setzt sich selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit um. Mag man diesen Sachverhalt durch dialektische Schlangenwindungen zu verdunkeln suchen, der gesunde Verstand wird sich dadurch in seinem Urteil nicht beirren lassen. Den „Unsinn“ aber, das „Dumme“ (S. 17), dafs „Gott sich in dem Sinne hervorbringe, als ob er zuvor nicht gewesen wäre“ (a. a. O.), schreiben wir weder Eckart noch Hegel zu. Es genügt uns, dafs der letztere wenigstens ein „ewiges“ zunächst logisches Selbstbestimmen, dann reales, durch die Welt (Natur und Geist) vermitteltes Sichselbstverwirklichen lehrt, um ihn der Absurdität, der Verleugnung aller Denkgesetze zu beschuldigen.

11. In gewaltige Erregung gerät mein Gegner über die an seiner Freiheitslehre geübte Kritik; er redet von „erbärmlicher neuscholastischer Logik oder ekelhafter Sophistik“ (S. 18). Wir würden über diesen Punkt stillschweigend hinweggehen, wenn nicht B. seiner Gewohnheit gemäfs aus unserm Stillschweigen das Zugeständnis, von ihm widerlegt zu sein, ableiten würde. Wir sehen uns also genötigt, unsere Kritik aufrecht zu erhalten, solange unser Gegner nicht unzweideutig sich darüber ausspricht, dafs auch ihm die menschliche Freiheit nicht blofs Freiheit von Zwang, sondern auch Freiheit von innerer Notwendigkeit ist. Zudem kann Freiheit auf pantheistischem Standpunkt nur nominell bestehen, da einem Wesen, das nur Erscheinung eines anderen, also nicht wahrhaft Wesen ist, weder ein wahrhaftes Selbst noch wahrhafte Selbstbestimmung zukommt.

12. Über die folgenden Auslassungen des Gegners, die sich auf das Verständnis der Hegelschen Philosophie beziehen, werde ich mich kurz fassen, da eine Verständigung mit demselben doch aussichtslos erscheint, dem Leser aber, der unbefangen zu urteilen weifs, die blofse Mitteilung der betreffenden Lehren und Aussprüche genügen wird. Man hat mit Recht gesagt, das Hegelsche System darstellen, heifst es widerlegen. Ich citiere demnach aus Bull.s „Phantasterei u. s. w.“ folgende Texte: „Dieses ‚wahrhaft Allgemeine‘ ist Gott und seine Wirksamkeit. Gott ist das esse schlechthin. Dieses setzt aus seiner unendlichen Kraft das Sein der Kreatur und macht sich so, an und für sich ewig das schlechthin Seiende, das über allem Seiende bleibend, zum esse commune. Nicht in Gott selbst fallen alle Gegensätze,

aller Widerstreit, sondern in die von Gott geschaffene Welt“ (S. 19). Ich bemerke hierzu: Wenn Gott sich, sein eigenes Sein zum esse commune macht, so setzt er eben in seinem eigenen Sein alle Gegensätze, allen Widerstreit des weltlichen Seins. Gleichwohl soll Hegel unrecht geschehen, wenn die Neuscholastiker (Kleutgen u. a.) behaupten, Hegel identifiziere das abstrakt Allgemeine mit dem ersten und höchsten Ursächlichen! (A. a. O. n. 18.)

Ferner: „Die absolute Bestimmung des Seins in Gott involviert eben nach Aristoteles und scheint es mir (auf einmal wie bescheiden!) auch nach der Lehre des Christentums Gottes unendliche Kraft, aus der Gott die Welt schafft, um aus ihr als unendlich multipliziertes Ich in sich zurückzukehren“ (S. 20). Es ist das uns bekannte verhängnisvolle, die Materialursache ausdrückende „aus“, wodurch das göttliche Sein zum Stoff der Welt herabgesetzt wird. Und eine solche Theorie wäre christlich, wäre auch nur aristotelisch!

Ich bemerkte, dafs es Hegel mit dem Unterscheiden nicht ernst sei, dafs ihm alles Unterscheiden ein Rückgang zum Anfang sei. Hierzu Bull.: „Unser Scholastiker hat keine Ahnung davon, wie ungeschickt ist, was er da sagt“ (S. 21). Nun, dann trifft das Ungeschick den Meister Bull.s selbst. Denn bei Hegel lesen wir: „Gott ist die Liebe, d. h. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterscheidens, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, der Unterschied eben als aufgehoben gesetzt, d. i. die einfache, ewige Idee“ (Religionsph. II S. 187). Zwar sind diese Worte nach dem Zusammenhang auf das Geheimnis der Trinität (das, nebenbei gesagt, Hegel völlig auflöst als unvereinbar mit seinem pantheistischen Gottesbegriff) bezogen; sie gelten aber ganz allgemein von allem Bestimmen. Wenn mein Gegner dies leugnet, so hat er eben keine „Ahnung“ von der dialektischen Natur des von Hegel zum Grundprincip erhobenen eleatischen Seinsbegriffs, der keine wahren Unterschiede duldet und vor dem alle Vielheit und Mannigfaltigkeit in das Grau in Grau des e i n e n durchaus gleichartigen Seins verschwindet. Dieser Begriff sitzt dem monistischen Philosophen wie ein tückischer Dämon im Nacken, stets bereit, ihm die bunten Bilder, die er dem schaulustigen Publikum vorgaukelt, zu verwischen.[1]

Um das Hegelsche System gerecht zu beurteilen, ist ein Zweifaches notwendig. Erstens ist es geschichtlich zu begreifen.

---

[1] Vgl. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee S. 615 ff.



In dieser Hinsicht erscheint es als der Versuch, vom Standpunkt des Kantschen transcendentalen Idealismus eine logisch begründete (nicht aus der Pistole geschossene) wissenschaftliche Metaphysik zu begründen. Eine solche konnte nur die subjektivistisch-pantheistische Gestalt annehmen, die ihr Hegel wirklich gegeben hat. Zweitens aber sind, das System Hegels für sich genommen, Absicht und Erfolg zu unterscheiden. Die Absicht Hegels war zweifellos, einen konkreten, den Menschengeist befriedigenden Gottesbegriff zu gewinnen. Dieser Absicht aber konnte der Erfolg nicht entsprechen; denn der philosophische durch Kants Transcendentalismus inaugurierte subjektivistische Rationalismus drängte den deutschen Philosophen in die bereits von Spinoza dogmatisch betretene Bahn des eleatischen Monismus. Wenn Hegel mit dem eleatischen Sein das heraklitische Princip des ewigen Werdens, der ruhelosen Bewegung zu verbinden suchte und demgemäfs das göttliche Sein als Prozefs oder statt als „Substanz" vielmehr als „Subjekt" fafste, so mag sich darin zwar jene „Absicht" kundgeben, an dem Charakter und dem Werte seines Systems vermag dieser Umstand nichts zu ändern. Denn ein „absolutes" Werden, bei dem nichts wird, kommt einem Sein gleich, das nichts ist.

Staudenmaier, weder Jesuit noch Scholastiker, ein gründlicher Kenner der Hegelschen Philosophie, urteilt nicht anders über den wesentlichen Charakter derselben als die von Bull. S. 19 citierten „neuscholastischen" Autoren. Insbesondere findet St. im Hegelschen System die Verwechslung der logischen Idee mit der Gottheit. „Das Grundgebrechen des Hegelschen Systems besteht darin, dafs sich in ihm der menschliche Erkenntnisprozefs in einen theogonischen Prozefs verwandelt hat, dessen Resultat ist, das Mafs des logischen Begriffes sei das Mafs des göttlichen Geistes, worin sich der Pantheismus, und zwar als ein logischer ausspricht, weil der göttliche Geist nach Wesen, Inhalt und Umfang nur der hypostasierte logische Begriff, die logische Idee mit ihren Kategorieen ist." (Die Lehre von der Idee S. 231.) Ferner: „Wenn zwischen der Hegelschen Lehre und der eleatischen der Unterschied gemacht wird, dafs die letztere Akosmismus sei, d. h. das Dasein der Welt leugne; so stellt zwar Hegel das Dasein der Welt nicht eigentlich in Abrede; indem er aber das Endliche als solches als das Unwahre ansieht und nur insofern gelten läfst, als es wesentliches und notwendiges Moment im göttlichen Leben ist, herrscht auch in dieser Hinsicht kein eigentlicher Unterschied zwischen beiden Weltansichten, wie sie auch insofern ganz eins sind, als sie

miteinander gleich sehr logischen Pantheismus enthalten, was ihr Wesentlichstes ist". (A. a. O. S. 234 f.) Hierzu haben wir nur zu bemerken, daſs gleichwohl ein doppelter Unterschied zu Gunsten des Eleatismus besteht; erstens nämlich bezeichnet derselbe ein Anfangsstadium der Spekulation, während sich Hegel rühmt, deren Vollendung zu sein; zweitens ist der logische Pantheismus der Eleaten ein objektiver, der Hegels dagegen ein subjektivistischer, sofern er die Annahme enthält, daſs das „Sein" nur im menschlichen Gedanken existiert. Die Wahrheit dieser Bemerkung halte ich aufrecht, mag mein Gegner dagegen einwenden, was ihm beliebt.

Statt auf die gewundenen Bemerkungen Bull.s über den Sinn, in welchem Hegel die logischen Bestimmungen als metaphysische Definitionen Gottes faſst, einzugehen, wollen wir seinen Lehrmeister selbst vernehmen, der uns mit der wünschenswertesten Deutlichkeit sagt: „Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten." (S. Staudenmaier, Darst. u. Krit. des Hegelschen Systems. Mainz 1844 S. 211.) Wir werden zwar alsbald eine merkwürdige Erklärung des „Absoluten" seitens unseres Gegners hören. Vorläufig aber bleiben wir dabei, daſs unter dem Absoluten gerade das Göttliche im Gegensatze zum Relativen, Endlichen gemeint sei, wie denn unser Gegner selbst (S. 21) als Hegelisch den Satz anführt, „das Absolute (Gott — sic!) sei die Idee, und zwar die über die Unmittelbarkeit des Lebens und die Differenz und Endlichkeit des Erkennens und Wollens erhabene absolute Idee, als der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, als die sich selbst denkende Idee." Hieraus ergiebt sich auch, was von B.s Erwiderung auf mein Citat aus Encyklop. § 214 (S. 22 in B.s „Phantasterei") zu halten sei; da nämlich Hegel von d e r Idee redet und im Grunde auch nur e i n e Idee kennt, von der alle andern nur Evolutionen sind, so gilt das von der Idee Gesagte, sie sei Einheit des Endlichen und Unendlichen u. s. w., von der absoluten Idee, von Gott selbst, ja gerade von ihr vor allem, indem Hegel entschieden betont, Gott sei nicht Gott ohne die Welt, sei nicht abstrakte, sondern konkrete Identität, kehre aus dem Anderssein der Natur als Geist in sich selbst zurück.

Es ist daher auch grundfalsch, wenn Bull. behauptet, der Prozeſs (der Selbstvermittlung Gottes durch das Endliche) sei nicht in Gott selbst vorhanden, d. h. „in Gott vor und über der Welt" (S. 23). Eine solche Transcendenz Gottes „phantasiert" B. in den Hegel hinein. Die einzige Transcendenz, die im

Hegelschen System Raum hat, ist die Transcendenz der über die Vielheit „übergreifenden" Einheit, der den Stoff beherrschende immanente Allgeist, die alles durchdringende Vernunft, der logische Begriff, der in Natur und Menschengeist erscheint und in dieser Erscheinung sich verwirklicht.

Unwillkürlich entschlüpft unserm Gegner selbst mitten in der Verteidigung Hegels ein Geständnis, das seinen pantheistischen Gedanken deutlich enthüllt, nämlich die Behauptung, am Ende der Dinge würde die Erscheinungswelt zurückgeführt werden „in ihr Wesen, in dem kein qualitativer Unterschied des Seins mehr ist zwischen Gott und uns." (S. 22.) Das heifst doch deutlich genug die Einheit des göttlichen und menschlichen Seins aussprechen, eine Einheit, die, hienieden durch den Sinnenschein verhüllt, nach dessen Auflösung wieder siegreich zu Tage tritt.

Ein „Nonplusultra von Phantasterei oder Schwindel" findet mein Gegner in der von mir gemachten Äufserung, sein Zugeständnis, „im Absoluten komme jedenfalls das Moment des abstrakten Seins und des Nichts und des Übergangs desselben in einander vor", enthalte den Gedanken des Hervorgangs Gottes aus dem abstrakten Sein u. s. w., und dies sei der Gipfel der Absurdität. Dagegen nun repliziert Bull., das Absolute, von dem er hier rede, „sei nicht Gott, wie er an und für sich ist, aufser der Zeit, aufser der Welt, sondern Gott und seine Wirksamkeit, der, was er sein will, seiende Gott, Gott als Schöpfer Himmels und der Erde". (S. 25.)

Wir sehen davon ab, dafs im herrschenden Sprachgebrauch der Ausdruck das „Absolute" gerade im Gegensatz zur Welt, zum Relativen genommen werde, und gehen auf den Gedanken des Gegners ein, das Absolute bedeute „Gott und seine Wirksamkeit", wie derselbe sich euphemistisch ausdrückt. Denn unter der „Wirksamkeit" versteht er jenen Gott und der Welt gemeinsamen „Grund", woraus er das Endliche wie aus einer passiven Potenz hervorgehen läfst. Wir werden hiermit wieder zum Anfang zurückgeführt, und es erhebt sich neuerdings die Frage, ob Gott sein eigenes Sein zum Substrate, zum Stoffe gleichsam der Welt machen könne, ohne sich selbst zu verendlichen und dem Werden, der Veränderung zu verfallen. Wir antworten: sowohl die dialektische Natur jener Auffassung der göttlichen Wirksamkeit als auch das Hegelsche System selbst führen zur Verneinung jener Frage, mit anderen Worten zur Annahme einer notwendigen Verendlichung Gottes selbst. Was die innere Konsequenz betrifft, so kann Gott sein Sein nicht zum ens commune, zur (intellegiblen) Materie der Schöpfung

machen, wenn jenes sein Sein nicht von vornherein Akt und Potenz in Einheit ist. In der That wird von Hegel das göttliche Sein so gedacht und daher als Prozefs, als Macht der Selbstsetzung, Selbstverwirklichung bestimmt, zunächst in der rein idealen Sphäre, sofern der logische Begriff sich kraft immanenter Dialektik zur absoluten Idee bestimmt, dann aber zum Behufe realer Selbstsetzung in die Natur sich entläfst, um sich daraus als absoluten Geist zurückzunehmen: ein Prozefs, den er allerdings als einen ewigen begriffen wissen will. Dies ist die wirkliche Lehre Hegels, wie sich jeder aus dem Studium seiner Logik überzeugen wird. Ich gestehe zu, dafs sich dieselbe zuweilen mit christlich klingenden Phrasen schmückt und auch in theosophischem Flitterglanze schillert; daraus aber beweisen wollen, dafs Hegel ernstlich den transcendenten Gott des Christentums lehre, wird heutzutage kaum einem andern als seinem verspäteten Anhänger in Dillingen in den Sinn kommen.

13. Soll ich noch ein Wort darüber verlieren, ob die dem Pantheismus und der zweifellos pantheistischen Lehre, dafs Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein zum Substrat der Geschöpfe mache, entsprechende Seelenstimmung die des Hochmuts oder die der Demut sei? Mein Gegner meint „von Gott geschaffene, gewordene Geister sind und bleiben wir in Ewigkeit.“ Er hätte sagen können: aus Gottes Wesen erzeugte Söhne Gottes, die eine Spanne Zeit im Sinnenschein befangen, in Gottes Wesen und Sein zurückkehren werden, sind und bleiben wir in Ewigkeit (d. h. sub specie aeternitatis). Denn dafs nach Hegels Ansicht die Welt der eigentliche Sohn Gottes sei, ist nicht eine blofse Behauptung des Linkshegelianers Straufs, sondern unzweifelhafte Thatsache. Mit Recht bemerkt Staudenmaier: „Dafs im Punkte des Christlichen das letztere (der blofse Schein nämlich des Christlichen) ganz besonders stattfinde, mufs schon daraus hervorgehen, dafs Hegel das andere, die Welt und den Sohn (Gottes), unleugbar für eins und dasselbe nimmt, so dafs der Sohn Gottes die Welt selbst ist.“ (Darstellung und Kritik u. s. w. S. 701.) Derselbe Schriftsteller stellt einige der bezeichnendsten Texte aus den Schriften Hegels zusammen, die seinen Gedanken einer göttlichen Selbstvermittlung durch die Welt beleuchten. „Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ „Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes.“ „Das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens.“ „Der Mensch ist der präsente Gott; das, was Gott aufser sich setzt, ist er selbst: das Menschliche ist die Inhaltsbestimmung des Göttlichen; das Wesen der göttlichen und menschlichen Natur ist identisch; das Tier

ist mit Gott eins, aber nur an sich u. s. w." (A. a. O. S. 812 f.) Wenn Hegel auch das Gegenteil behauptet, „Gott sei nicht bedingt durch die Welt" (a. a. O. S. 753), so erklärt sich das aus der sophistischen Natur seiner Dialektik und der Zauberkraft des Wortes: „Aufheben", indem er einfach erklärt: die Welt sei ein „aufgehobenes" Moment. Möge man nun darüber urteilen, ob der Ausspruch: „ein gewordener Gott — der Gipfel der Absurdität" berechtigt sei oder nicht! (S. Bull.s „Phant." unter „Inhalt".) Bekannt ist, wie Hegel selbst persönlich zur Frage: Hochmut oder Demut stand, und die Art, wie seine Philosophie auf Zuhörer wirkte, bezeugt ein Ausspruch Heines, dessen Wortlaut uns allerdings nicht gegenwärtig ist.

Darin, dafs eine Philosophie allgemein menschlich, nicht beschränkt national sein soll, stimmt mir B. bei, meint aber, Hegels Philosophie sei zugleich beides, allgemein menschlich und zugleich specifisch deutsch, wie sie einst die der Griechen war (S. 26). Das letztere allerdings, wenn man die unvollkommenen Anfänge griechischer Spekulation, nicht ihren Höhepunkt in Platon und Aristoteles im Auge hat. Dagegen schliefsen sich allgemein menschlich und specifisch deutsch gegenseitig aus. — Schliefslich mahnt B., „man sollte die deutsche Philosophie nicht so despektierlich behandeln, wie es die nur das Jesuitisch-Römische gelten lassenden Neuscholastiker thun" (a. a. O.). Was uns betrifft, so sind wir von einer „Verachtung" der deutschen Philosophie weit entfernt. Ja, wir erblicken speciell in Hegels System die bisher wissenschaftlich-vollendetste Form der pantheistischen Weltanschauung und schreiben ihre „Absurditäten" auf das Conto dieser. Aufserdem anerkennen wir die „relative" Berechtigung des deutschen Intellektualismus gegenüber dem englisch-französischen bornierten Empirismus und Sensualismus. Andererseits aber betonen wir allerdings auch die Einseitigkeit des ersteren und nehmen unsern Standpunkt über beiden zugleich, worin uns ein Aristoteles und die Scholastik vorangegangen sind. Dieser Standpunkt ist in der That allgemein menschlich, wahrhaft katholisch. Wir streichen daher in dem uns vorgeworfenen „Jesuitisch-Römisch" das Jesuitisch und setzen dafür: Römisch-Katholisch, ohne den Vorwurf einer widersprechenden Begriffsverbindung zu fürchten; denn Römisch-Katholisch schliefsen sich nicht aus, wie des Gegners: Allgemein-menschlich und Specifisch-deutsch, sondern fordern einander, wie Mittelpunkt und Peripherie des Kreises.

Noch ein Wort über den Ton des Gegners; wäre derselbe nur für mich persönlich verletzend, so würde ich schweigen.

Er richtet sich aber gegen die scholastische Wissenschaft und ihre Vertreter überhaupt, eine Wissenschaft, die nicht nur des Beifalls der Kirche sich erfreut, sondern auch die Achtung hervorragender Denker, darunter Hegels selbst, genoſs. Erwidert man uns, Hegel habe die historische Bedeutung der Scholastik gewürdigt, jetzt sei sie tot, so möchten wir mit der Warnung schlieſsen, der totgeglaubte Löwe könnte plötzlich die Krallen zeigen und sich für die ihm applizierten Tritte einmal schadlos halten!

AREOPAGITIKA.

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA. O. M. Cap.

Die „Historisch-politische Blätter" brachten im 120. Bande (1897) einen längeren Artikel „Katholicismus und Wissenschaft" aus der Feder des Professors Freih. v. Hertling. Der in mancher Hinsicht treffliche Artikel bespricht auch (S. 230 f.) die Areopagitische Frage und stellt sich durchaus auf Seite der modernen wissenschaftlichen Kritik. Dieser gilt es als ausgemacht, daſs der Verfasser der Areopagitischen Schriften als wissenschaftlicher und vorsätzlicher Betrüger schreibt. Prof. v. Hertling beruft sich insbesondere auf Stiglmayrs S. J. Artikel „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel" im Historischen Jahrbuch (1895). Stiglmayr schmeichelt sich, den endgültigen Nachweis erbracht zu haben, der sogen. Dinoysius sei durchaus abhängig von Proklus. Leider sind wir von dieser Abhängigkeit nicht überzeugt, vielmehr von der entgegengesetzten Abhängigkeit: daſs Dionysius dem Proklus zur Vorlage diente.

Die äuſseren und inneren Gründe, welche die moderne Kritik gegen die Echtheit der Areopagitischen Schriften vorbringt, sind die schon unzählige Male widerlegten. Bereits um 420 hat Theodorus von Antiochien dieselben ins rechte Licht gestellt. Eingehend wurden die Scheingründe entkräftet von unserm rührigen Mitarbeiter Dr. Ceslaus M. Schneider in seiner trefflichen Schrift „Areopagitica. Die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag." (Regensburg 1884); und gründlich die Echtheit verteidigt. Da die Gegner gar nicht im stande sind, letztere Schrift zu widerlegen, beliebt ihnen die Vogel-Strauſs-Politik, indem sie dieselbe völlig ignorieren. Trotzdem wurde Schneiders Arbeit auch von urteilsfähigster Seite her im In- und Auslande beifällig aufgenommen. Dies bestimmte ihn, des Areopagiten Hauptwerke zu übersetzen und zu erklären. So erschien die „himmlische Hierarchie" im 8. Bande der Übersetzung der theolog. Summa, Regensburg 1888. „Das Apostolische Jahrhundert", Regensburg 1890, brachte (I. Bd.) in dieser Weise die „kirchliche Hierarchie" und die „Namen Gottes." Ebenso entschieden, wie Schneider, tritt in England Rev. John Parker für die besagte Echtheit ein. Bereits volle 5 Jahre erforscht Parker beständig unsere Frage und ist völlig von der Echtheit überzeugt. Mehrere einschlägige Schriften bezeugen dies: „Dionysius the Areopagite. A Ser-

mon preached in Paris. London 1893;" „The Celestial and Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius the Areopagite London 1894;" „The works of Dionysius the Areopagite, now first translated into English etc. London and Oxford 1897;" „Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? London and Oxford 1897." Aufser den genannten 3 Hauptschriften des Areopagiten übersetzte Parker auch noch die „mystische Theologie," die Briefe (11) und die Liturgie. Das letzterwähnte Schriftchen wurde vom Verfasser auch in Deutschland an manche Gelehrte und Bibliotheken versandt. Für die Echtheit bringt es hauptsächlich 4 Zeugen vor: den Staatsmann Lucius Flavius Dexter, den Freund des hl. Hieronymus; den hl. Dionysius d. Gr., Bischof von Alexandrien; den hl. Abt Maximus und Photius von Konstantinopel.

Dexters Zeugnis wird als echt bezweifelt (siehe: Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. 3. Bd. unter Dexter); darum halten wir uns an die 3 anderen unzweifelhaften Zeugen. Nach Stiglmayr und Genossen darf der fragliche Dionysius nicht vor dem Jahre 462 n. Chr. geschrieben haben; und um d. J. 250 n. Chr. schrieb Dionysius von Alexandrien an Papst Sixtus II., dafs gar kein Zweifel darüber bestehen könne, Dionysius der Areopagite sei der Verfasser jener Schriften, welche unter seinem Namen verbreitet worden (a. O. S. 8 ff.). Dieser Brief an Papst Sixtus wurde vor etwa 10 Jahren von Abbé Martin im British Museum zu London (Nr. 12151—2) entdeckt. Wir lernen da den Areopagiten auch kennen als Schüler des hl. Völkerapostels Paulus und als Bischof von Athen. Wie Parker vom Erzbischof von Athen selbst vor einiger Zeit benachrichtigt wurde, waren die 5 ersten Bischöfe von Athen: 1. Hierotheus, 2. Dionysius, 3. Narciffus, 4. Publius, 5. Quadratus. So erscheint Hierotheus keineswegs als mythische Persönlichkeit; er war vielmehr wirklich der Meister des Areopagiten, wie ihn ebenfalls der genannte Brief benennt. Sein Buch wurde vom Amerikanischen Professor Frothingham im British Museum gefunden. Aufser durch genannten Brief legt Dionysius von Alexandrien auch durch seine Scholien zu den Areopagitischen Schriften Zeugnis dafür ab, dafs letztere damals wohl bekannt waren. Zu damaliger Zeit trat die Neuplatonische Schule ins Leben, als des Areopagiten Schriften bereits bekannt waren; und jetzt will die moderne Kritik uns lehren, dafs der Verfasser derselben über 200 Jahre später von Proklus abgeschrieben habe (!?). Für die Echtheit der Areopagitischen Schriften legt ferner entschiedenes Zeugnis ab der hl. Abt Maximus (um 630). Er schrieb eigene Scholien zu diesen Schriften und beruft sich ausdrücklich auf die erwähnten Scholien des Alexandrinischen Dionysius. Wie letzterer spricht auch Maximus vom Areopagiten als von einem heiligen und wahrhaft grofsen Manne. Beide wissen durchaus nichts von einem bewufsten Fälscher und Betrüger als Verfasser der Areopagitischen Schriften.

Photius von Konstantinopel legt in seiner „Bibliotheca" mehrfaches Zeugnis für die Echtheit der Areopagitischen Schriften ab (a. O. S. 15 ff.). Zunächst bringt er als Zeugen vor Theodorus von Antiochien (um 420). Dieser schrieb eigens ein Buch für die Echtheit. Die Einwände der damaligen und jetzigen Gegner finden sich darin deutlich widerlegt. Und trotzdem mufs nach Stiglmayr Proklus dem Verfasser der genannten Schriften gedient haben; und letzterer konnte nicht vor 462 so schreiben. Auch die erwähnten Scholien des hl. Maximus werden von Photius angeführt, sowie das Synodalschreiben des Sophronius von Jerusalem. Und wiederum keine Silbe von all dem, was die moderne Kritik auftischt! Wer noch mehr solche Zeugnisse für die Echtheit (vor 462) wünscht, den verweisen wir auf Schneiders „Areopagitica" (S. 163 ff.).

Gehen wir jetzt etwas näher auf die Beweise ein, welche Stiglmayr für seine Behauptung vorbringt. Der Areopagite behandelt das Übel in der 2. Hälfte des 4. Kapitels seiner Schrift über die göttlichen Namen. Zwischen dieser Abhandlung und der „leider nur in mangelhafter Übersetzung erhaltenen Schrift des Proklus de malorum subsistentia“ findet Stiglmayr eine überraschende Übereinstimmung. Die „mangelhafte Übersetzung“ (später barbarisch benannt) ist die von Morbeka (Mörbeke) O. Praed., welcher gegen Ende des 13. Jahrh. Erzbischof von Korinth war. Nach Stöckl (Kirchenl. 2. Aufl. 4. Bd. unter Ficinus) übersetzte auch Marsilius Ficinus († 1499) die Werke des Proklus ins Lateinische und erklärte dieselben. Somit dürfte die „mangelhafte, barbarische Übersetzung“ nicht die „beste und wohl einzige Quelle sein, aus der wir (Stiglmayr) mit befriedigender Vollständigkeit zeigen können, dafs Dionysius direkt und oft mit sklavischem Anschlufs excerpiert hat.“ Marsilius Ficinus nun, selbst Neuplatoniker, sagte in seinem Werke de religione christiana (cp. 22) ausdrücklich: „Ich habe mich überzeugt, dafs die hauptsächlichen Mysterien des Numenius, Philo, Plotin, Jamblichus und Proklus aus Johannes, Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita genommen worden sind. Was diese Philosophen Erhabenes gesagt haben über das göttliche Sein, über die Engel und die theologische Wissenschaft überhaupt, das haben sie aus diesen Quellen geschöpft.“ Nach diesem, gewifs urteilsfähigen Autor wäre also umgekehrt Proklus von Dionysius abhängig. (Vgl. Schneider, Areopagitika S. 161.) Und doch hatte, wohlgemerkt, Ficinus den Originaltext des Proklus vor sich. Stiglmayr dagegen sagt, recht modern-kritisch: „Hätten wir den Originaltext zu Händen, so müfste sich an vielen Stellen eine auffallende Ähnlichkeit auch der beiderseitigen sprachlichen Wendungen und Formen herausstellen; so dafs gar kein Zweifel an der Abhängigkeit des Dionysius von Proklus mehr möglich wäre (!?).“

Zunächst irrt Stiglmayr darin, dafs er Dionysius sagen läfst, alles strebe nach dem Urgute als nach dem höchsten Gegenstande der Liebe. Dionysius spricht aber nur vom Guten im allgemeinen. Nach diesem Guten eben strebt alles, auch die Dämonen; denn sie verlangen zu sein, zu leben, zu verstehen u. dgl. (Vgl. Dionys. Areop. de divinis nominibus cp. 4, § 23). Ihrer Engelnatur entsprechen sie insofern nicht mehr, dafs sie nicht nach dem Urgute, nach Gott streben als nach ihrer Vollendung. Von diesem Zustande, den die guten Engel festhalten, sind sie abgefallen. Ihre Thätigkeit entspricht nicht mehr voll und ganz ihrer Natur. Und weil sie schwach geworden sind in der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit, werden sie schlecht genannt. Bevor Dionysius die aufgestellten 4 Fragen über das Übel in den Dämonen beantwortet, behandelt er die Natur und den Ursprung des Übels. Dafs Dionysius zunächst über das Wesen, den Sitz, die Möglichkeit des Bösen und seine Vereinbarkeit mit der göttlichen Vorsehung fragt, geschieht nach Stiglmayr mehr in rhetorischer Fülle, als in logischer Reihenfolge (!?). Auf die Frage: Woher ist das Böse? soll nach Stiglmayr Dionysius dahin erwidern, dafs er vom Guten jede Möglichkeit ausschliefst, eine Ursache des Bösen zu sein. Das ist nun nicht so. Wie St. Thomas (1. qu. 49 a. 1; C. Gent. l. 3, c. 10; De malo qu. 1, a. 3. Com̃. in Areopag. de divinis nominibus), so sagt auch Dionysius ausdrücklich, dafs das Gute die Ursache des Bösen sei, zwar nicht per se, sondern per accidens. „Von allem Übel ist das Princip und der Zweck das Gute“ (de div. nom. cp. 4, § 31). Das Urteil: „Wie es seiner (des Dionysius) Diktion eigen ist, so hält er auch hier sich keines-

wegs streng innerhalb des Rahmens seiner Disposition, sondern schweift allenthalben ab, führt öfter schon berührte Dinge aufs neue wieder ein und zieht vorgreifend Gedanken heran, die erst später zur Entwicklung gelangen sollen," legt nicht gerade Zeugnis ab von einer gründlichen Kenntnis der Lehre des Areopagiten, nicht einmal betreffs des Übels. St. Thomas urteilt durchaus entgegengesetzt. Nur ganz oberflächliches Lesen meist abgerissener Stellen kann zu der Ansicht führen, Dionysius habe direkt und oft mit sklavischem Anschlufs (aus Proklus) excerpiert. St. Thomas, welcher wörtlich mit Dionysius übereinstimmt, wird so zum reinsten Neuplatoniker; ebenso viele Väter, welche aus Dionysius schöpften. Gleich weiter heifst es: „Proklus eröffnet — im Gegensatz zu Dionysius, — seine Abhandlung über das Böse mit dem Hinweise auf frühere Philosophen, welche bereits dieses Thema behandelt hatten." „Mit befriedigender Vollständigkeit soll sich zeigen lassen, dafs Dionysius direkt und oft mit sklavischem Anschlufs excerpiert hat"; und gleich schon haben wir den ersten Gegensatz zwischen Dionysius und Proklus (!). Ganz von vornherein „liegt hier offenbar (!?) nirgends der mindeste Grund vor, eine Abhängigkeit des Proklus von Dionysius anzunehmen, weder was den Gedankengehalt noch die Disposition und die sprachliche Einkleidung betrifft." Und doch heifst es einige Zeilen früher, dafs der Gegenstand bereits (vor Proklus) eine litterarische Berühmtheit besitzt; also schon behandelt worden ist. Dionysius mufs aber durchaus von Proklus abhängig sein! Denn sonst weifs sich Stiglmayr nicht zu erklären!, dafs Dionysius nur an dieser einen Stelle so ausdrücklich über den Gegensatz des Guten — das Böse Kehrseite des Guten zu nennen geht nicht an, — und zwar so ganz unverhältnismäfsig eingehend und weitläufig spricht. Bei seiner Arbeit über die göttlichen Namen mufs Dionysius die Monographie des Proklus über das Böse in seinem litterarischen Besitz oder wenigstens gut im Gedächtnisse gehabt haben. So soll sich die Sache sehr einfach erklären. Stiglmayr übersieht, dafs damals, in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, Proklus nicht nötig war, um als Führer zu dienen. Damals lagen schon Abhandlungen über das Böse vor von Augustinus, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius u. s. w. Eher hätte Proklus sagen können, als er die wenigen Zeilen des Dionysius las: darüber will ich eine ganze Abhandlung schreiben.

Weiter heifst es dann: „Scheint ein solcher Hergang der Sache schon an und für sich annehmbar, so steigert sich die Wahrscheinlichkeit noch mehr, wenn wir unsern Dionysius die bisher gewohnte Redeweise auf einmal verlassen sehen. So lange er dieses Thema vom Bösen behandelt, bekommen wir viel seltener die ihm sonst geläufigen Ausdrücke der Überschwenglichkeit zu hören, der Stil wird nüchterner, die Form knapper, die trockene Argumentation tritt in den Vordergrund, eine ganze Reihe von Fragepunkten wird in rascher Folge erledigt." Wie ganz anders urteilt St. Thomas in seinem Kommentar! „Der Grund davon ist also wohl in dem engeren Anschlufs an jene Vorlage zu suchen," meint Stiglmayr. Ein Analogon findet er in der „kirchl. Hierarchie" bei Beschreibung des Mysterium. „Es begegnet uns da eine kurze, genaue, in festen Formeln abgefafste Charakteristik des rituellen Herganges, wie er eben in den kirchlichen Ritualbüchern fixiert sein mochte." Wenn das, brauchte Dionysius gar nicht zu schreiben. Hingegen sagt er selber, dafs die eigentlichen Formen der Sakramente, mithin der Hauptinhalt der Ritualbücher, nicht aufgeschrieben werden durften. Diese waren aber im 5. Jahrh. schon längst aufgeschrieben. Dionysius hat sie nicht; er verweist den Timotheus

auf die mündliche Lehre, welche er empfangen. Gewifs recht verständlich für das Apostolische Jahrhundert! In den ersten christlichen Jahrhunderten bestand eben die Arkandisciplin. Wilmers schreibt in seiner „Geschichte der Religion“ (6. Aufl. I. Bd., S. 349): „Insbesondere aber wurden die Worte, unter denen die Sakramente gespendet wurden, geheimgehalten. Man trug sogar Bedenken, dieselben aufzuschreiben und brieflich selbst Priestern oder Bischöfen mitzuteilen.“

„Nach diesen mehr vorbereitenden Beweismomenten“ (leider bisher nur Vermutungen!) glaubt sich Stiglmayr „zur unumwundenen Behauptung berechtigt, dafs die Abhandlung des Proklus dem Dionysius dauernd als Vorlage gedient hat wegen der bisweilen geradezu verblüffenden Ähnlichkeit in der Abfolge der einzelnen Abschnitte oder Gedankenreihen, in der Gestaltung der Argumente, beziehungsweise der Einwürfe und Widerlegungen, in der Verwendung der bildlichen Ausdrücke, der Gleichnisse und der philosophischen Termini.“ Dies „mit erspriefslicher Klarheit“ zu beweisen, werden „die beiden Abhandlungen nach den angeführten Gesichtspunkten Schritt für Schritt“ verglichen. „Zu dieser eingehenden und konkreten Vergleichung sind wir (Stiglmayr) um so mehr genötigt, weil man sonst uns sofort eine Reihe von Einwendungen machen könnte, die in abstracto richtig sind; wie z. B. u. s. w.“ (werden einige solcher Einwände angeführt). Wir wollen nun sehen, wie glücklich der Vergleich ausfällt. Zunächst die Disposition bei Proklus und Dionysius. Bei Beantwortung der Frage, in welchen Dingen sich das Böse finde, wird der Beweis geliefert, dafs es da nirgends existiert; und doch kommt als eine Art von Corollarium die Frage, ob sich des Bösen mehr in den Seelen als in den Körpern findet (!). Und, obwohl es nirgends existiert, folgt die Untersuchung über die Ursachen des Bösen (!); und die Frage: Wie subsistiert das Böse? (!) Subsistenz ist doch die Vollendung des selbständigen Seins! Dionysius seinerseits weicht gleich anfangs (trotz aller Ähnlichkeit mit Proklus!) von Proklus ab und „würfelt dann eine Zahl von verschiedenen Gedanken bunt durcheinander, die bei Proklus immer genau an dem ihnen zukommenden Orte innerhalb der Disposition gefunden werden (also doch nicht dieselbe Disposition!). Auch in der Aufzählung der verschiedenen Seinsarten weicht Dionysius von Proklus ab; und er schliefst das Übel von den Dingen nur insoweit aus, als ihre Natur oder Wesenheit in Betracht kommt; er sagt, das Übel sei nicht in der Natur oder Substanz all dieser Wesen.“

Bisher hatte Stiglmayr wenig Glück mit dem Beweise seiner Ansicht; vielleicht geht's besser in der Behandlung des principium speculationis bei Proklus und Dionysius. Zunächst wird nicht geleugnet, dafs das Böse existiere, sondern, dafs das Böse ein eigenes Sein habe; somit brauchte Proklus gar nicht zu vermitteln. Unter II. 3 heifst es, bei Gut und Böse handle es sich nicht um einen quantitativen, sondern um einen qualitativen Unterschied; unter III. dagegen ist Rede von einer graduellen Minderung der entgegengesetzten Vorzüge, also doch von einem quantitativen Unterschied (!). Dionysius „beginnt sofort, ohne jede Vorfrage über das Vorhandensein des Bösen, mit dem im weitesten Umfange ausgesprochenen Satz: Das Böse ist nicht aus dem Guten; und wenn es aus dem Guten ist, so ist es kein Böses.“ So wie der Satz ausgesprochen ist, drückt er nicht die Ansicht des Dionysius aus; gilt demnach durchaus nicht im weitesten Unfange. Schon das gleich beigefügte Gleichnis gibt näher Aufschlufs, wie der Satz zu verstehen ist. Dionysius beantwortet die Frage: Was ist das Übel? Er will ausdrücklich beweisen, dafs dem Übel keine Natur,

keine positive innere Wesenheit zukomme; denn nur so müfste es eine direkte Ursache haben, deren Wesenheit der des Übels ähnlich wäre. Nur in disem Sinne ist der angeführte Satz zu verstehen, mithin in genau begrenztem Umfange! Was dann weiter folgt, soll keineswegs Folgerung aus dem vorhergehenden Satze sein; sondern vielmehr Erklärung und Beweisführung desselben; und wird die ganze Reihe von wichtigen Principien allmählich keineswegs äufserlich und unvermittelt herangezogen. Mit dem Satze bei Dionysius: ‚Und wenn das, was ist, nach dem Schönen und Guten begehrt u. s. w.,' beginnt die Beweisführung dafür, dafs das Übel kein eigenes Sein habe. (Vgl. Expos. S. Thom. zu dieser Stelle, sowie Schneiders Apostol. Jahrh. I, S. 457 f.) Die Vorlage des Proklus wird hoch erhoben; das Excerpt des Dionysius aber als vielfach unbegründet und lückenhaft hingestellt (!). Mit dem Satze: ‚und so wird das Übel selbst nicht Sein haben, da es sonst für sich selbst ein Übel wäre', verbindet Dionysius durchaus nicht ohne weiteres die Supposition, von einem gemischten Bösen, das eingermafsen am Guten Anteil hat; sondern dies folgt notwendig aus seiner Beweisführung. Auch scheint Dionysius durchaus nicht sagen zu wollen, dafs es kein Böses gibt; er ist vielmehr sehr klar für den, welcher ihn ohne vorgefafste Meinung liest. Stiglmayr übersieht, dafs Dionysius mit dem Satze: ‚Woher ist nun das Übel? möchte einer sagen', vom Übel im allgemeinen (Was ist das Übel?) übergeht zum Ursprunge des Übels (Von welchem Princip ist das Übel ausgegangen?). Zuerst begründet er die Fragestellung und bringt Einwände, beziehungsweise unrichtige Antworten. In § 20 werden diese Einwände gelöst und zwar in umgekehrter Ordnung. In § 21 wird die Behauptung von zwei höchsten Principien zurückgewiesen. Dann geht Dionysius auf die Beantwortung der Frage über: In welchen der existierenden Wesen findet sich das Übel? (§ 22 ff.) Stiglmayr weifs sich den Gedankengang in § 19 nicht zu erklären und ruft ganz verwirrt aus: „Welcher Abstand gegen die (klare) Darstellung des Proklus!" Und doch soll Proklus dem Dionysius als Vorlage gedient haben (!?). Das Gesetz, welches Dionysius in § 20 noch einmal zusammenfassend wiederholt, ist durchaus ungenau wiedergegeben, weil manches ganz falsch citiert wird (Vgl. Apost. Jahrh. I, S. 431). Stiglmayr versteht nicht die Lehre des Dionysius vom Bösen. Darum erscheint ihm so manches als unklar und dunkel; darum auch die den § 21 einleitende Behauptung als ein neuer logischer Verstofs. Keine Rede ist davon, dafs das Böse, das Übel weder überhaupt noch unter den Dingen nicht existiert; sondern es wird gesagt, es habe kein Wesen, kein Sein (Vgl. oben u. Apost. Jahrh. I., S. 433). Wenn Proklus sagt, dafs nicht in den gotterfüllten Seelen und noch weniger in den Göttern das Böse sei; so findet sich da gar keine Spur von Parallele mit Dionysius (§ 21), welcher nur von Gott redet: „Das Übel ist weder aus Gott, noch in Gott, weder für immer noch für eine Zeit." In § 22 sagt Dionysius, dafs die Engel die Sünder strafen. Wenn Proklus gute und böse Dämonen unterscheidet, so sind doch die guten Dämonen die Engel bei Dionysius. Der Satz bei Stiglmayr: „aus der Annahme, dafs diese letztern (d. i. die bösen Dämonen bei Proklus)an den schlechten Seelen das Amt eines Peinigers ausführen, ergibt sich natürlich der Einwurf, dafs solche Dämonen böse seien" ist doch wohl ein neuer logischer Verstofs (!). Zudem wiederum Widerspruch zwischen Dionysius und Proklus (!); aber doch hat letzterer dem Dionysius als Vorlage gedient; so will es einmal Stiglmayr. Der Text des Dionysius (§ 23 u. ff.) ist wieder an manchen Stellen unrichtig angegeben. (Vgl. Apost. Jahrh. I, S. 434 ff.) Daher manche Mifsverständnisse.

Im Gegensatz (!) zur Kürze bei Dionysius in § 24 holt Proklus sehr weit aus, bringt die phantasievolle Vorgeschichte der Seelen u. dgl., von welchen Dingen Dionysius nichts hat. Warum denn nicht? Er hätte doch hier eine kostbare Gelegenheit gehabt, die betreffenden Gnostiker zu widerlegen (!). Auch in den folgenden Paragraphen weichen Proklus und Dionysius wieder mehrfach von einander ab (!). Proklus z. B. „beschäftigt sich in abweichender Reihenfolge mit der Natur, mit der Materie, mit den Körpern; denn bei ihm bilden diese 3 Punkte eine inniger zusammenhängende Gruppe von Gedanken, weil er zum Ausgangspunkt für seine diesbezüglichen Argumentationen den ihm eigenen (!) Begriff von der Materie nimmt. Dionysius läſst zuerst die Natur (d. i. als ein Ganzes), dann die Körper, dann die Materie folgen.“ Bei § 28 (Betrachtung der Materie) heiſst es als Anmerkung: „Dionysius hat hier faſslichere und kürzere Gründe aus allgemeinen Principien; Proklus nach Plato.“ Also wieder Gegensatz (!). Auf Kosten des Dionysius wird Proklus hoch gefeiert mit folgenden Worten: „Das gute Argument, welches Proklus in seiner reich und sorgfältig entwickelten Beweisführung hier noch aus dem Umstande beibringt, daſs sonst die Freiheit des Menschen geleugnet werden müſste, hat Dionysius nicht aufgenommen, er eilt dem Ende zu (!?) und bedient sich der kürzesten Formeln, um die Resultate der fremden Deduktion rasch zu fixieren. Dabei wird natürlich manches verschoben, umgebogen und zerknittert. Statt des feinen Organismus (!) der Vorlage erhalten wir zusammengewürfelte Bruchstücke. So schlieſst Dionysius den § 28 ab mit einem Satze, der notwendig oben unterzubringen war (der paſst eben nicht in Stiglmayrs vorgefaſste Meinung!). Weil er ihn aber nachträglich noch fand, so hob er ihn aus dem dortigen Zusammenhang heraus und fügte ihn noch an das, was er bereits excerpiert hatte. Und weil ihm die Begründung des Proklus nicht paſste, so gab er solche auf eigene Faust (!); indem er einfach den Unterschied zwischen böse und notwendig geltend machte.“ Plötzlich kommt wie ein Blitz aus heiterm Himmel ein Lob auf Dionysius: „Eine Probe von seiner dialektischen Routine (!) gibt Dionysius, wenn er mit einer Reihe kurzer Annahmen und Schluſsfolgerungen den Leser überschüttet, wobei er das bei Proklus noch Werdende in fertigen und gerundeten Sätzen spielen läſst“ (! ? also doch selbständig, nicht bloſs excerpiert!). Der Schuſssatz in § 29 soll dann wieder die Spuren groſser Eilfertigkeit tragen (! ?). Zur Abwechslung bringt auch bei diesem Punkte Dionysius kein Excerpt (!); denn des Proklus „Entwicklung bewegt sich allerdings in einer anderen Richtung als die des Dionysius.“

Nun folgt die Frage über die Ursachen des Bösen. „Während Proklus die Untersuchung hierüber erst ankündigt, setzt Dionysius (§ 30) kategorisch das Resultat derselben gleich oben hin. Aber unmittelbar folgt bei Dionysius eine weitere Sentenz von groſser Tiefe und Bedeutung“ (!! wieder selbständig.) Bald darauf heiſst es dann wieder: „Mit sorgloser Leichtigkeit (!) bedient sich Dionysius eines kurzen *εἰ δὲ*, um wieder nach einer andern Richtung auszuweichen, zur Behauptung, daſs dem Bösen unmöglich eine ewige Existenz und eine positive Wirkungskraft zukomme.“ (Proklus und Dionysius passen oben nicht zusammen!) Dann wird „bei Dionysius der kaum angeknüpfte Faden aufs neue abgerissen.“ Bald ist „Dionysius mit einem Sprung (!) mitten im folgenden Abschnitt des Proklus vermittels der Frage: Ist also nun die Seele Ursache des Übels u. s. w.?“ Zum Schlusse des § 30 wird bemerkt: „Mit einer kleinen Änderung macht hier der christliche Verfasser den Text

des Proklus einem christlichen Leser mundgerecht, indem er ‚Tugenden‘ einsetzte statt der Thätigkeiten und Fähigkeiten der niederen Seele, die sich nach der höheren umgestalten kann.“ Stiglmayr vergifst, dafs Dionysius letzteren Ausdruck oben (auch § 24) gebraucht hatte; wie sollte derselbe denn jetzt plötzlich nicht mehr christlich sein! In § 31 spricht Dionysius keineswegs davon, dafs nur Schwäche u. dgl. die hervorbringenden Ursachen des Bösen seien; denn Schwäche u. dgl. kann keine Ursache sein. So wird denn dem Dionysius bald zugeschoben, dafs er den Proklus nicht verstanden, bald dafs er einfach unbequeme Worte der Vorlage kurzweg ausgelassen, mithin auch Proklus gefälscht hat (! ?). Dann ist gleich wieder Rede von einer Idee mit grofser Tragweite bei Dionysius — Lob und Tadel wechseln halt, wie man's gerade braucht. Von Proklus wird behauptet, er habe vorher bewiesen, dafs dem Bösen keine ewigen vorbildlichen Ideen entsprechen, sondern unbestimmte, veränderliche, subsistenzlose Vorbilder (! ?). Wie sich nur Stiglmayr solche Vorbilder denken mag! Zum Verständnisse des Gedankenganges bei Dionysius verweisen wir auf den Kommentar des hl. Thomas, sowie auf Apost. Jahrb. I, S. 440. Gleich zu Anfang des § 32 hat die Besprechung des Dionysius wieder „den Charakter des Sprunghaften und Abgerissenen.“ Bald ist wieder eine Ansicht des Proklus bei Dionysius etwas modificiert (!). Dann wird wieder geklagt über die Sitte des Dionysius, die Begriffe übermäfsig zu häufen. Dann heifst es: „Noch auffälliger die Congeries von negativen Bestimmungen, die alle den Satz variieren: ‚Das Böse ist die Negation des Positiven (!)“. Dieser Satz ist nicht von Dionysius: er sagt vielmehr, das Böse sei die Negation des Positiven, welches sein müfste. Mehrere Zeilen weiter heifst es: „Proklus geht auf Grund seiner früheren Untersuchungen die verschiedenen Prädikate des Guten durch und erhält so, indem er vom Bösen das Gegenteil aussagt, eine Reihe von Antithesen, von denen Dionysius nur die 2. Glieder herausgenommen und asyndetisch in betäubender Masse aneinander gereiht hat (!).“ Die nun folgende Frage: Wie also könnte das Übel etwa deshalb, weil es mit dem Guten vermischt erscheint? kommt Stiglmayr ganz unerwartet (! ?). Bei schwierigen Stellen des Dionysius mufs immer wieder Proklus Licht schaffen (!). Dionysius sagt: wie könnte jenes etwas, was dem Guten durchweg entgegensteht, keine Wesenheit (Substanz) hat, keinen Willen, keine Macht, kein Wirken! Dazu bemerkt Stiglmayr: „Man wird wohl Mühe haben, sich sofort in den Sinn der letzten Worte des Dionysius zu finden. Er hat eben wieder die Worte des Proklus verstümmelt herübergenommen“ (ein bewufster Fälscher ! !).

Bei den Gründen des Dionysius für das Walten der Vorsehung (§ 33) ist der 4. folgendermafsen gefafst: „Die Vorsehung will bei ihrem Walten die Natur des Einzelnen nicht zerstören, sondern pafst sich dem individuellen Charakter der Wesen an und spendet ihre Gaben gemäfs der Empfänglichkeit ihrer Pfleglinge und Schützlinge. Deshalb zwingt sie auch die Menschen nicht gegen ihren freien Willen zur Tugend.“ Diese Fassung ist aber keineswegs nach dem Sinne des Areopagiten. Er sagt nichts von einem Sich-Anpassen (!) der göttlichen Vorsehung. Seine Fassung ist vielmehr folgende: „Die göttliche Vorsehung, welche jedes Ding in seiner Natur bewahrt, sieht für die mit freiem Willen begabten so vor, dafs sie sich frei bewegen — nämlich zur Zweckvollendung hin (*ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ*). Für das All gilt sie und für jedes einzelne Wesen, wie jede Natur es verlangt und fafst. So fliefsen die Wohlthaten der göttlichen Vorsehung in den ganzen Bereich der Geschöpfe als in ein Ganzes und in jedes Geschöpf im einzelnen nach der natürlichen Beschaffenheit eines jeden.“

Der § 34 behandelt das Übel als ein Abfallen, mit besonderer Anwendung auf die Dämonen. Der § 35 bringt einige Folgerungen betreffs der Sünde und deren Strafbarkeit. Von bewufster Vernachlässigung der angebotenen Glaubens- und Sittenlehren ist aber nicht die Rede (! ?). Zum Schlusse „macht Proklus ein anderes Princip geltend: Gott ist causa omnium, aber nicht sola causa omnium (! ?) Denn neben (! ?) der obersten göttlichen Ursache gibt es auch untergeordnete (! ?) Ursachen in den ihnen zustehenden Gebieten, den Intellekt, die Seele, die Natur. Auf deren Rechnung ist das Böse zu setzen, wo es vorhanden ist." Dieses herrliche (! !) Princip hat Dionysius wieder ausgelassen, lehrt sogar ganz anders; trotzdem er Proklus blofs excerpiert (! ?).

Beim „Rückblick", beim Schlusse der epochemachenden (! ?) Abhandlung, wären wir endlich angelangt: Die bisherigen Leistungen werden da noch weit übertroffen. Einzelne sognannte Kraftstellen wollen wir als Proben moderner Kritik herausheben. „Wir sind mit unserer Analyse zu Ende. War sie auch mühsam und zeitraubend, so hat sie doch uns eine lohnende Frucht (! ?) eingetragen, einen derartigen Einblick in die beiderseitige Abhandlung, dafs wir die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus behaupten können (! ?) Wir geben von vornherein zu, dafs manches vielleicht nicht scharf genug . . . erfafst oder . . . nicht korrekt genug wiedergegeben ist. Aber im Hauptresultate dürfte doch jeder aufmerksame (?) Leser mit uns übereinstimmen." Bei aller wörtlichen oder sachlichen Übereinstimmung „ist aber Dionysius sehr darauf bedacht, den für christliche Leser anstöfsigen Wendungen und Entwicklungen der neuplatonischen Vorlage auszuweichen. Deshalb kommen in seine eigene Arbeit Verstöfse gegen den formellen und logischen Zusammenhang (! ?) und erhält das Ganze oft den Charakter unvermittelter Aphorismen. Nebenher kann es Dionysius auch begegnen, dafs er selbst in sachlicher Beziehung das Kolorit des antiken (?) Schriftstellers nicht genug abgestreift hat. (Jetzt kommt wieder eine Menge von Verschiedenheiten!) In der Argumentation variiert er öfters die Vorlage, wie in der Wahl der Beispiele, in der Anwendung des allgemeinen Princips auf einen besondern Fall, in der Bezugnahme auf einen locus communis zum Behufe einer rascheren und verständlicheren Konklusion . . . Auch andere Mittel, wie die Umformung der Gedanken, die Umstellung des Vordersatzes und Nachsatzes, die Substituierung eines christlichen Begriffes sind ihm geläufig. Um bei den mannigfachen Lücken und Sprüngen . . . wenigstens den Faden der losen Anreihung nicht zu zerreifsen, bedient er sich der allgemeinsten Formeln: *καὶ εἰ εἰ δὲ* u. s. w." Trotzdem (nun folgt eine Lobeshymne) „stellen wir die dialektische Fähigkeit und die aufserordentliche Belesenheit des Dionysius nicht in Abrede. Die Vergleichung seiner anderen Schriften mit denen des Proklus einerseits, mit den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern andrerseits zeigt deutlich, dafs dieser Dionysius die christliche und die neuplatonische Litteratur seiner Zeit beherrschte . . . . Desgleichen fehlt es in den Schriften des Dionysius nicht an Stellen, welche auf die Konzilien, zumal auf das von Chalcedon 451, hinweisen." Finis coronat opus! „Wir haben jetzt einen festen terminus post quem, um diese Schriften zu fixieren. Nach Freudenthal (Hermes XVI, 214) ist Proklus de malorum subsistentia nicht vor 440 geschrieben. Zwei andere Schriften des Proklus hat Dionysius auch benutzt, Kommentar zum Parmenides, nicht vor 462, und Kommentar z. Alcib. Also Dionysius nach 462."

Damit sind wir mit Stiglmayr fertig. Der Hauptfehler seiner Arbeit

ist die petitio principii. Was erst bewiesen werden soll, dafs Proklus dem Dionysius als Vorlage gedient hat, wird einfachhin im Beweise als gewifs schon vorausgesetzt. ,Si tacuisses, philosophus mansisses!' gilt auch für Stiglmayr. Lateinische oder griechische Sprachkenntnisse zu zeigen, gäbe es weit dankbarere Gebiete. Zur Entschuldigung des Prof. von Hertling, bei welchem wir selbst anfangs der 70iger Jahre in seiner Privatdocentenzeit zu Bonn Logik hörten, nehmen wir gerne an, dafs er die Stiglmayrsche Abhandlung nicht selber gelesen hat. Klüger hätte er allerdings gethan, wenn er in seinen anfangs erwähnten Artikel Katholicismus und Wissenschaft die Dionysius-Frage nicht hereingezogen. Harnacks Wort: ,,Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition," blofs auf die kanonischen Denkmäler zu beziehen, ist doch wohl zu willkürlich. Harnack selbst sogar fafst die, Tradition' weiter. Zur Beurteilung des Neuplatonismus verweisen wir auf Zellers Geschichte der griechischen Philosophie. Den dort angeführten Kennzeichen des Neuplatonismus widerspricht Dionysius in allen Stücken. Der Neuplatonismus des Proklus entspricht genau der Lehre des Simon Magus, gegen welche sich ganz direkt die Schriften des Areopagiten wenden. Schneider hat dies ausdrücklich nachgewiesen in seiner erwähnten Areopagitica (dritter Abschnitt; insbesondere über das Übel S. 244 ff. vgl. auch: Apostol. Jahrh. I. S. 627 ff. Nr. 24 u. 25; Schneiders ,,Wissen Gottes" 3. Bd., 10. Kap., insbes. Nr. 276 ff. S. 217 ff., Nr. 290 ff. S. 271 ff.; über Dionysius Nr. 322 f. S. 447 ff., woselbst auch der einschlägige Original-Text).

Dionysius hat keine einzige Behauptung, welche dem Neuplatonismus angehört. Er definiert auch das Übel anders, wie Proklus. Er lehrt eine freie Weltschöpfung von seiten Gottes. Bei Proklus ist Gott nicht Vernunft und wird deshalb Übervernunft genannt, nicht Wesen und heifst deshalb Überwesen, weil Gott blofs Vermögen ist, aus welchem sich, wie beim heutigen Pantheismus, die Vernunft, das Sein u. s. w. entwickelt; wie aus dem Vernunftvermögen in uns der Akt des Erkennens sich aufbaut und eins wird mit der Vernunft. Dionysius hat diese Ausdrücke: Überwesen, Übervernunft u. dgl., wenn er von Gott spricht; aber er setzt, im Gegensatz zu Proklus und Simon Magus, stets etwas hinzu, wonach Gott der reinste, dem Wesen nach von der Welt getrennte, fürsichbestehende Akt ist. Gleiches gilt für alle übrigen Teile der betreffenden Lehre. Manchmal stimmen Proklus und Dionysius überein; aber das ist in allgemeinen Sätzen, welche schon Plato und Aristoteles haben, wie z. B.: das Übel hat viele Ursachen, das Gute wird auf eine Hauptursache zurückgeführt ,,bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu." In der Redeweise ist Dionysius offenbar Platoniker; aber das grundlegende Princip seines theologischen Forschens ist nicht dem platonischen System entnommen, sondern ist vielmehr die dem christlichen Glauben entquillende Vollendung sowohl des platonischen wie jedes andern gesunden philosophischen Systems. Dafs seine Redeweise platonisch, ist ganz natürlich; es war eben die Redeweise des ersten christlichen Jahrhunderts; und zumal nahmen die wissenschaftlichen Gegner des Christentums ihre Waffen aus dem Platonismus. Darum die so auffallende Ähnlichkeit der Lehre des Simon Magus mit dem Neuplatonismus. Dionysius erkennt an, was Plato an Wahrheit hat, und verwirft ausdrücklich, was bei Plato offenbar nicht auf Wahrheit beruht. Die platonische Redeweise ist einer von den Gründen, welche den Dionysius dunkel und schwerverständlich machen. St. Thomas (Praef. in Expos. lib. de divin. nom.) gibt drei solcher

Gründe an: „Est autem considerandum, quod b. Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stylo: quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria, ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem, quia plerumque utitur stylo et modo loquendi, quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus etc. Secunda autem difficultas accidit in dictis ejus, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat. Tertia quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur.“ (Vgl. über das Verhältnis des Areopagiten zum Neuplatonismus auch: G. Baltenweck, la question de l' authenticité des écrits de St. Denys l' Aréopagite. Extrait de la „Revue catholique d' Alsace“. Rixheim 1883, A. Sutter.)

Nehmen wir nun auf der einen Seite die Gegner, auf der andern Seite die Verteidiger der Echtheit der Areopagitischen Schriften, so finden wir bei den Gegnern die gröfste Uneinigkeit in der Angabe, wann die Schriften verfafst sind. Einige nennen das 4., andere das 5., wieder andere das 6. Jahrhundert als Zeit ihres Ursprunges, von andern Widersprüchen gar nicht zu reden. Die zahllosen Verteidiger dagegen stehen mit gröfster Einigkeit ein für Dionysius Areopagita als einen Apostolischen Vater. Unter den gegnerischen Gelehrten Deutschlands unserer Zeit bringt kein einziger neue durchschlagende Gründe gegen die Echtheit vor, nur immer wieder die alten längst widerlegten. Sie finden sich meist nur so nebenbei in der Kirchengeschichte oder Patrologie behandelt, wie bei Bardenhewer, Fefsler-Jungmann, Nirschl. Eingehende Specialstudien, wie bei Schneider (siehe oben), haben wir in unserer Frage bei keinem derselben gefunden. Von den Franzosen nennen wir als gründliche Verteidiger der Echtheit in neuerer Zeit Darboy, Dulac, Darras, les „petits Bollandistes.“ Von letzteren sagt P. Ramiere S. J.: „Diese vortreffliche, umfangreiche Sammlung wurde vorzüglich recensiert und verdient mit Recht den Titel petits Bollandistes.“

Die Schriften des Areopagiten sind von unschätzbarem Werte gegenüber der modernen Entwicklungstheorie (vgl. dieses Jahrb. XII., S. 349) in der Behandlung des katholischen Dogmas. Weil diese, der katholischen Lehre von der Tradition geradezu entgegengesetzte Ansicht in der klaren, scharfen Darlegung des Areopagiten unabweisbar widerlegt wird, deshalb will man Dionysius nicht. Dies ist der einzige wahre Grund für die Gegnerschaft. Dionysius ist zu klar. Und doch ist diese Klarheit eine solche, dafs sie nur im Apostolischen Jahrhundert in dieser Weise der Darstellung möglich war. Die katholische Lehre hat sich entwickelt der Breite nach. Immer mehr wurde definiert, so dafs das Verständnis immer leichter und gröfseren Massen zugänglich wurde. Aber die Tiefe der Auffassung nahm immer mehr ab; sie war am stärksten in der Apostelzeit (vgl. Apost. Jahrh. I., Einleitung.); dies bestätigt die ganze Kirchengeschichte mit allen ihren Thatsachen, keineswegs aber die stete und schrankenlose Entwicklung. Die negative Richtung in der Spekulation verträgt sich nicht mit der durchaus positiven Philosophie des Areopagiten (vgl. Areopagitica Vorw. S. IX. f., S. 275 ff.). Immer wieder mahnt, ja befiehlt geradezu Papst Leo XIII., in Philosophie und Theologie die Lehre des hl. Thomas zu Grunde zu legen. Mit dem Ansehen des hl. Thomas wird auch das Ansehen des Areopagiten wachsen. Dann wird die Meinung schwinden, das Apostolische Jahrhundert müsse als roh gedacht werden, damals wäre Ritus,

Lehrgehalt, Jurisdiktion in den Windeln gelegen. Das Licht des Glaubens strahlte im Apostolischen Jahrhundert so glänzend und klar wieder in der vernünftigen Auffassung der Christen, wie nie mehr später. Was da über Kult und Jurisdiktion bestimmt wurde, blieb ausreichende Regel und Berufsinstanz für alle folgenden Jahrhunderte. Das Apostolische Jahrhundert ist die wahrhafte Grundlage der kirchlichen Tradition, was Glauben und Wissenschaft betrifft. Nur so behält die Tradition ihren wahren mafsgebenden Charakter. Sie ist ein „Empfangen“ seitens der kommenden Geschlechter, ein „Geben“ von seiten des Altertums. So allein wird dem Areopagiten recht eigentlich der Ehrenplatz zu teil als Eckstein der wissenschaftlichen Tradition zum überaus grofsen Vorteile des katholisch-wissenschaftlichen Lebens in allen seinen Teilen.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Joh. Bapt. Lohmann S. J.: **Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelisten.** Eine Evangelienharmonie mit erklärenden Anmerkungen. 3. Aufl. Paderborn 1897.

Die vorliegende Zusammenstellung des Lebens Jesu nach den vier Evangelisten gibt uns der hochw. Verfasser jetzt schon in der 3. Auflage. Und wahrlich, das Buch verdient diese Verbreitung! Ruhig und milde, wie die Worte der Evangelisten selbst, so mutet uns die Übersetzung an. Sie ist durchgängig nicht nur würdevoll gehalten, sondern lehnt sich, so weit dieses überhaupt möglich ist, eng an den Urtext an. Die Erklärungen und Annotationen sind — was ich besonders hervorheben möchte — ganz frei von jeglicher Polemik, erläutern dabei aber den Text so klar, dafs auch die gebildete Laienwelt sich ihrer mit Nutzen bedienen kann. Der Verf. scheut sich auch mit Recht nicht, auf die alten und ältesten Sinneserklärungen der Väter und der Scholastiker zurückzugehen: was Augustinus, Hieronymus, Thomas Aq. zur Erklärung der hl. Schrift geben, das hat ja bleibenden Wert. Allein auch das, was Maldonat, Salmeron und andere grofse Vertreter der neueren Exegese geleistet haben, mufs noch viel mehr als bisher verwendet, dem allgemeinen Verständnisse näher gebracht werden. Damit soll aber absolut nicht gesagt sein, dafs es heutzutage keine guten Exegeten gäbe: die vorzügliche Auswahl von Anmerkungen, die der Verf. in seinem Werke selbst zur Erklärung chronologischer, topographischer, archäologischer und besonders textkritischer Schwierigkeiten gibt, beweist dieses mehr als genügend; sie zeigt uns auch die aufserordentliche Gabe des Verf. für eine gesunde Kritik. Möge der kindlichfromme Sinn des hochw. Verf., der uns aus jeder seiner eigenen Erklärungen entgegenleuchtet, auch den Geist derjenigen erfassen, die diese seine Evangelienharmonie lesen.

Joh. Bapt. Lohmann S. J.: **Über den Priesterstand.** Vorträge. Paderborn 1896.

Fr. Ludwig B. Adler O. P.: **Betrachtungen über die fünfzehn Rosenkranz-Geheimnisse.** Zunächst für Priester. Wien 1895.

Beide Werke gehören zusammen oder ergänzen einander. Wendet sich das erstgenannte mehr an die Kandidaten des Priestertums — aber auch der Priester, besonders der junge Priester kann es mit grofsem Nutzen lesen —, so will das zweitgenannte mehr den gewordenen Priester für die wahre Benützung seiner Berufsgnaden begeistern. Aber auch innerlich gehören beide Werke zusammen. Es weht aus ihnen derselbe Geist des freundlichen Mitgefühls mit allen jenen, die wahre Priester Gottes sein wollen. Ihnen zu helfen, ihnen zu raten sowohl in der Wahl ihres Berufes, wie in der Erfüllung ihrer Berufspflichten, das ist die Aufgabe, die beide hochw. Verfasser sich gestellt haben.

In diesem Geiste behandelt P. Lohmann in seinen Vorträgen I. die erhabene Würde des Priester- und Seelsorgerstandes; II. die priesterliche Heiligkeit; III. die Verpflichtung des Ordinanden zur Heiligkeit; IV. den Beruf zum Priesterstande; V. Gefahren des Priesterstandes; VI. die heiligen Weihen (hiervon vorläufig die Tonsur, das Ostiariat, Lektorat, Exorcistat und Akolythat). Im IV. und V. Abschnitt zeigt sich so recht, wie tief der Verf. die menschliche Seele erkannt hat. Ohne irgendwie zu übertreiben, ohne Pathos, sondern nüchtern, aber wahr zeigt er die ganze Schwere des priesterlichen Berufes, zeigt, wie die Berufung zum Priestertum von Gott ausgehen mufs. Dabei hat es der Verf. im VI. Abschnitt verstanden, mit der Aufzählung und Erklärung aller Gefahren, die dem Priestertum eigentümlich sind, auch ganz unauffällig die specifischen Mittel anzugeben, die geeignet sind, gerade jenen Gefahren zu begegnen: so viel Gefahren und daher Abschreckungsmittel, so viele Trostgründe und daher auch Aufforderungen, das Priestertum, freilich in der richtigen Gesinnung, für sich anzunehmen!

Das an zweiter Stelle genannte Werk ist ein dem Umfange nach nur kleines Betrachtungsbuch; aber welche Fülle von Gedanken sind darin angedeutet! Wohl soll das Rosenkranzgebet allen Gläubigen am Herzen liegen, aber vor allem soll doch der Priester ein treuer Freund dieses hochheiligen Gebetes und dadurch auch der Regina Ss. Rosarii sein. An den Priester wendet sich daher der Verf., ein Mitglied jenes Ordens, der in seinem Stifter den ersten grofsen Verbreiter des Rosenkranzes verehrt. Daher spricht auch der Geist des hl. Dominikus aus diesem Büchlein: der Geist der Milde, der Sanftmut, der Demut und besonders der Geist des frommen Kindes, das in Maria seine liebe Mutter verehrt. — Die einzelnen Betrachtungspunkte sind nicht ausgeführt; mit Recht: denn der Priester soll nicht schematisch beten, sondern sich mit allen seinen Kräften, und sei es auch unter Zuhilfenahme der Phantasie, hineinversenken in jene Scenen aus dem Leben Jesu und Mariens, die uns die einzelnen Gesetze des Rosenkranzes vorführen. Er wird dann von selbst an der Hand der hier gegebenen Betrachtungspunkte weiter betrachten können, besonders wenn er im Geiste der Demut betet und erkennt, dafs sein ganzes Priestertum ihm nur von dem gegeben ist, der uns im Rosenkranz seine unendliche Liebe, seine tiefste Erniedrigung und seine glorreiche Herrlichkeit offenbart. Er wird aber auch Maria nicht vergessen: sie, die den Hohenpriester des Neuen Bundes zum ersten Male im Tempel hat aufopfern dürfen, steht ja auch dem Priester am nächsten! — Möchten beide Büchlein von recht vielen Priestern nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gelesen werden!

L. Hoffmanns: **Die Apokalypse oder die dem heil. Johannes gewordene Offenbarung.** Leipzig 1897. — Verl. von P. Friesenhahn.

Der hier vorliegende neue Versuch, die Apokalypse zu erklären, geht, wie man aus dem Buche selbst schliefsen mufs, von einem Katholiken aus. Er will keine Exegese bieten, wie er im Vorwort (S. I) sagt, auch keine „grofsen Ermahnungen und Moralpredigten“ halten, sondern nach dem Beispiel des ehrw. Holzhauser, aber besser als dieser, eine „wirkliche Deutung“ und den „klippen und klaren Nachweis“ geben, „wie die einzelnen Gesichte sich erfüllt haben, soweit sich solche auf bereits vergangene Zeiten beziehen“. Auch die Deutung der Zukunft soll natürlich dabei nicht zu kurz kommen. „Möge“, so schliefst er das Vorwort, „sie (die Arbeit) trotz aller Mängel, die ihr in Einzelheiten anhaften, im allgemeinem im Geiste des Lesers die gleiche Überzeugung wachrufen, welche sich meiner in langjähriger Beschäftigung mit dem Stoffe unerschütterlich bemächtigt hat: dafs im wesentlichen meine Deutungen richtig sind.“ — Da werden wir doch wohl trotz aller „klippen und klaren“ Deutungen noch bis zum Ende aller Zeiten warten müssen, um zu erfahren, ob alles, was Hr. Hoffmanns uns so schön erzählt, auch wirklich eingetroffen ist. Einiges freilich wird man jetzt schon erkennen können: dafs z. B. die Begeisterung des Verf. für seine Arbeit gröfser war als seine Leistungsfähigkeit. Er will auf streng religiösem Boden stehen, müht sich auch nach seinem besten Können ab. Allein, schon das ist ein Fehler, dafs er alles, rein alles in der Apokalypse erklären will. So kommt es dazu, dafs seine Deutungen manchmal nicht nur vage, sondern auch oberflächlich, manchmal sogar einfach lächerlich sind. So läfst er (S. 36) schon in seiner „ersten“ Periode von 33—330 die griechische Kirche in jeder Beziehung von der lateinischen überflügelt werden: ein historischer Fehler, der weder bezüglich der äufseren, noch der inneren Lage der damaligen Kirche gerechtfertigt ist. Ebenso ungerechtfertigt ist (S. 37) die Zusammenstellung der 10 Hauptsekten für die Periode von 330—660; es fehlen in dieser Aufzählung mindestens die Donatisten, Manichäer und Priscillianisten, während die Arianer vom Verf. in 4 einzelne Sekten zerlegt werden, blofs um die 10-Zahl voll zu machen. Dafs die Juden der damaligen Zeit, also von 330—660, „Bündnisse untereinander geschlossen, das Christentum aufzureiben“, ist eine Behauptung, die mehr als gewagt zu nennen ist; die Art und Weise, wie sich hierbei der Verf. auf die Gesichte der Katharina Emmerich beruft, verrät zu deutlich seine Verlegenheit. Übrigens sind diese von Klemens Brentano aufgezeichneten Gesichte, sowie Janssens Geschichte des deutschen Volkes die einzigen und selten herangezogenen Beweisquellen des Verf.! Dafs Hr. Hoffmanns Freihändler ist, mufs auch in die Apokalypse hinein: daher die Anmerkung auf S. 56. — S. 87 zeigt er Grimm gegen die Inquisition und Ketzergerichte; S. 95 gegen die scholastische Philosophie; S. 97 eine mehr als einseitige Beurteilung der Motive, die den 30-jährigen Krieg beeinflufsten: er wäre „im Grunde ein Ringen der niederen Aristokratie gegen die höhere und den Kaiser“ gewesen! Die vier Engel Ap. 7, 1 versinnbilden nach Hr. Hoffmanns „insgesamt die Kriegsmacht in ihrer vollkommensten Entwickelung,“ und jeder derselben ist „das Sinnbild einer Truppengattung, der Truppe mit leichtem (Fufstruppe) und der Truppe mit schwerem Geschütz, der Truppe zu Pferde und derjenigen zu Schiff“! (S. 101). — Die Erklärung der 12000 Bezeichneten Ap. 7, 5—8 ist zuweilen geradezu lächerlich (S. 103—113). Der Ap. 8, 10. 11 erwähnte Stern, der vom Himmel fällt, gleich einer Fackel brennt, den Namen „Wermut“ trägt und den 3. Teil des Wassers in Wermut verwandelt, so dafs hierdurch viele Menschen sterben, dieser Stern wird auf — das Mönchtum der Periode 660—990

bezogen! (S. 125). — Oberflächlich ist auch die Erklärung der Stelle Ap. 9, 1—12; und nun erst gar der 17. Vers desselben Kap.: Et ita vidi equos in visione: et qui sedebant super eos, habebant loricas igneas et hyacinthinas et sulphureas, von dem Hr. Hoffmanns folgende Erklärung zum besten gibt: „Es ist darin der geschichtliche Entwickelungsgang der Geschosse eingehalten. Anfangs benutzte man von Rost gerötete Eisenkugeln zum Schiefsen, dann bläuliche (hyazinthenfarbige) Bleikugeln, und heute gelangen mit blankem Stahl gepanzerte Geschosse zur Verwendung" (S. 140)! Überhaupt hegt Hr. Hoffmanns grofsen Abscheu vor dem doch heute so notwendigen Militarismus. Fast immer, wenn er von der VI. Periode spricht, die er für die Zeit von 1620—19?? fixiert hat, hören wir auch etwas Schlechtes vom Militarismus; ebenso regelmäfsig fast bringt die V. Periode (von 1300—1620) einen Tadel der scholastischen Philosophie. Es würde zu weit führen, alle — Wunderlichkeiten der Hoffmannsschen Erklärungsweise hier aufzuzählen. Nur folgendes mufs noch gerügt werden: 1. dafs dem Evangelisten Johannes das Verständnis für die ihm selbst geoffenbarten Wahrheiten von Hr. Hoffmanns abgesprochen wird (z. B. S. 7, 74). Es ist doch etwas stark, wenn letzterer glaubt, er habe die Apokalypse verstanden, S. Johannes aber nicht! — 2. Direkt gegen das Dogma verstofsend ist die S. 245 und 246 geäufserte Ansicht, dafs der stagnum ardens igne et sulphure nur bildlich aufzufassen sei. — 3. Wenn auch nicht gerade undogmatisch, so doch zum mindesten verfehlt ist die S. 243 und 244 versuchte Lösung der schwierigen Frage, wie es möglich ist, dafs jeder Mensch einst in dem ihm eigenen Leibe vom Tode auferstehen werde. Der Verf. will da das „Vorrecht des ersten Besitzes" angewendet wissen, d. h. diejenigen Teile eines menschlichen Körpers, die etwa von anderen, also früheren Menschen herstammen, werden bei der Auferstehung der Toten dem Körper desjenigen Menschen zugeteilt, der sie zuerst besessen hat; dafür erhält derjenige oder diejenigen, welche an diesen Teilen participierten, durch Gott einen Ersatz, der jedoch in den Augen aller anderen Menschen als Ersatz kenntlich sein soll! Der Verf. sieht selbst S. 244 die Schwierigkeit dieser Lösung ein und widerlegt sich selbst. Er würde dieses noch besser eingesehen haben, wenn er folgenden nach seiner Theorie möglichen Fall betrachtet hätte: Die Reliquie eines Heiligen, die wir verehren, hat früher den Bestandteil des Körpers eines von Gott verworfenen Menschen gebildet; soll diese selbe Reliquie nun dereinst der Hölle überantwortet werden? — Will Hr. Hoffmanns sich aufklären lassen, so möge er, wenn er die Scholastiker gar so sehr scheut, wenigstens Bautz, die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und spekulativen Seite dargestellt, Paderborn 1877, nachlesen. — Noch eins! Hr. Hoffmanns ist Katholik; hat er sein Werk der kirchlichen Behörde zur Approbation vorgelegt? Wahrscheinlicher wohl ist es, dafs er diese Approbation nicht erhalten hat. Dann hätte er freilich besser gethan, das Buch nicht herauszugeben!

Bruno Stachowitz: **Biblisches Christentum.** Ein Leitfaden für Konfirmanden und zum Selbstunterricht mit Zusammenfassungen nach Luthers kleinem Katechismus. — Berlin, (Georg Reimer) 1897.

Die christliche Lehre über Gott, das Verhältnis des Menschen zu Gott, die Erlösung durch Christus mit den wichtigsten Stellen aus der hl. Schrift zu stützen, ist gewifs ein gutes Unternehmen, besonders,

wenn man dadurch, wie der Verf. der vorliegenden Schrift es offenbar anstrebt, den Konfirmanden die auch heutzutage noch gültige Bedeutung der hl. Schrift vor Augen führt. Freilich ist die Sprache des Buches die bekannte „Kirchensprache“ des deutschen Protestantismus, der es vergessen hat, dafs er so oft gegen die dem Volke unverständliche lateinische Kirchensprache geeifert hat. Versteht das Volk die hieratische Sprache der protestantischen Geistlichen noch durchweg? — Dafs vieles im vorliegenden Buche der katholischen Glaubenslehre nicht entspricht, ist natürlich. Bezeichnend für den Protestantismus ist ja seit Schleiermacher die Theorie, dafs die Religion ein Gefühl des Menschen ist (S. 4), dafs Gott gefühlt werden mufs (S. 9). Überhaupt ist die Lehre von Gott doch etwas recht kurz behandelt (S. 9—11), ebenso die Trinitätslehre (S. 59, 60). Dafs das Dasein Gottes nicht durch den Verstand erwiesen werden kann (S. 9), erinnert an Kant. Die Gegenüberstellung der wichtigsten Lehrunterschiede zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche (S. 53, 54) ist sehr oberflächlich ausgeführt; die katholische Lehre ist darin nicht wahrheitsgemäfs angeführt. Ein anderer wichtiger Punkt ist die totale Verkennung der Bedeutung, welche das Sakrament der Taufe hat (S. 35—37): „Die Wassertaufe bedeutet, dafs etwas geschehen soll, was also an sich durch sie noch nicht geschieht“! — Andere dogmatische und historische Ungenauigkeiten (z. B. S. 53, Konzil zu Trient 1545!) mögen übergangen bleiben.

***Parsifal*: Der Weg zu Christus durch die Kunst;** eine Wagner-Studie von Albert Ross Parsons; aus dem Englischen nach der zweiten Auflage übersetzt von Dr. Reinhold Freiherr von Lichtenberg. Berlin-Zehlendorf 1897. Verl. von Paul Zillmann. — Preis 3 Mk.

Das Werk zerfällt ohne die Vorrede in zwei ungleiche Hälften, deren erste (S. 1—65) den eigentlichen Vortrag enthält, der am 19. Mai 1889 in der Aller-Seelen-Kirche (Episkopal) zu New-York gehalten wurde; während die mehr als doppelt so lange zweite Hälfte (S. 67—212) in XXVII Anmerkungen einen erklärenden Anhang dazu bieten soll.

Der Vortrag will zeigen, dafs Richard Wagner sich allmählich vom Neu-Heidentum zum Christentum durchgerungen habe. Wir können aus den wenigen Seiten, die dieses Thema wirklich behandeln, nur zweierlei erkennen: 1. dafs nach den angegebenen Citaten Rich. Wagner ein Demokrat und Revolutionär war; und 2. dafs er das Christentum nur vom Standpunkte des künstlerischen Gefühls betrachtet. Das erstere beweisen die von Hafs triefenden Stellen, in welchen er gegen die „oberen 10 000“, gegen die heute de facto obenan stehenden Klassen der Gesellschaft donnert (bes. S. 39, 40, 41). Hingegen ist reinste Gefühlsschwärmerei, was er über den „gekreuzigten Christus“ sagt (S. 22—25); Gefühl, wenn er die Liebe als Haupttugend der Menschheit preist (S. 37, 38). Dafs man aber deswegen noch lange nicht in Rich. Wagner einen „Theologen“ suchen darf, wie der Verf. ihn zu nennen beliebt, bezeugen die anderen Gedanken Rich. Wagners über Religion (z. B. S. 28), Gott (S. 17—25, bes. S. 26), „Inspirationsschwindel“ (S. 13, 14). Wagner ist nicht nur angesteckt vom Zeitgeist, also Revolutionär und Gefühlsmensch, sondern er hat auch in gewisser Weise auf einem Special-Gebiete, dem der Musik, diesen Zeitgeist zum beherrschenden Motiv gemacht. So allein können wir auch nur seine Kompositionen betrachten und würdigen. Ihm gelingt nur die Darstellung des rein Natürlichen, am besten die

Darstellung der entfesselten Leidenschaft. Man denke nur an den „Liebestod“ aus Tristan und Isolde! Dagegen kann besonders die bekannte Schlufsscene des ersten Aktes aus Parsifal, in welcher das tiefste Mysterium des Neuen Bundes, die hl. Eucharistie, auf die Bühne gezerrt wird, im wahren Christen nur Entrüstung, im Atheisten nur das schwärmerische Gefühl eines magischen Zaubers hervorrufen.

Im zweiten Teile des Werkes verrät uns der Verf. die eigene Tendenz. Von Rich. Wagner hören wir nur noch wenig, desto mehr von Schopenhauer und anderen „Autoritäten“, auch von Spencer, der „vielleicht einer der gröfsten philosophischen Geister seit 2000 Jahren“ ist! S. 99. Hatte der Verf. schon S. 12 gesagt: „ . . . weil alle Christen in christlicher Liebe geeint sein können, denken nur die ganz recht, welche überhaupt nicht weiter denken als bis zu dem Punkte, von dem an es das beste ist, jedem seine eigene Meinung zu lassen“ — so setzt er jetzt S. 109 u. 110 hinzu: „In unserer Kindheit betrachteten wir den Buddhismus und Mohammedanismus als reine Übel, doch jetzt denken wir nicht mehr so über dieselben. Wir sind zu der Hoffnung gelangt, dafs jede Religion etwas Wertvolles enthalte, und dafs dieser wertvolle Bestandteil das Thor sei, durch welches die Wahrheit schliefslich eingeht.“ Beide Stellen ergänzen sich und lassen den eklektischen Standpunkt des Verf. klar hervortreten. Von diesem Standpunkt kann er freilich Wagner einen gläubigen Christen nennen, kann er die Darwinsche Theorie als Stütze des Christentums gelten lassen (S. 169), kann er auch mit Rich. Wagner für Tierschutz, Mäfsigkeitsvereine und Vegetarianismus schwärmen (S. 150, 151). Auf diesem Wege werden wir dann auch vielleicht zur Erkenntnis gelangen, „dafs wir im Christentume bei weitem nicht „etwas Engbegrenztes und Lokales“ vor uns haben, sondern die Religion der prähistorischen Menschen, und dafs es jetzt daran ist, durch die unfreiwillige Mitwirkung moderner Wissenschaft ausführlicher auf seiner alten, intellektuellen Grundlage wieder hergestellt zu werden“ (S. 158. Anmerkung). Das ist's! Lafst uns die alte, die älteste Religion suchen, denn das Christentum, obgleich ein Abbild derselben, genügt uns nicht mehr: „Das Christentum der Zukunft mufs . . . die alleinige Obergewalt der Seele . . . verkünden und auch die Herrschaft der Sinne . . . anerkennen“! Am Ende dieser Zukunft hat dann jeder von uns den Trost: ein „Par — si — fal“ zu sein, was Wagner mit „der reine Thor“ übersetzt hat! (S. 65.) Verfasser und Übersetzer sind schon, wie es scheint, „reine Thoren“!

Carl August: **Die Welt und ihre Umgebung.** Berlin-Zehlendorf 1897.

Das vorliegende Buch hat ein Vorwort, in welchem der Verfasser scheinbar sich ein ideales Ziel setzt, das er mit seinem Werke anstrebt. Allein das Vorwort täuscht; wir können wohl sagen: mit Absicht. Im Vorwort steht S. III: „Soll der trübe, gärende Most nicht überschäumen und das gute Alte mit hinwegschwemmen, so ist es nötig, die Ideale ans Licht zu ziehen, an welchen die weitere Entwickelung des Menschengeschlechtes emporranken wird.“ Im Werke selbst steht selten etwas, das uns an das „gute Alte“ erinnern könnte, und wenn etwas darüber gesagt wird, so hören wir nur, dafs es eben veraltet, unbrauchbar, Kinder- und Aberglaube ist. Man vergleiche darüber beispielshalber nur das ganze letzte Kap. 39. Weiter betont der Verf. ebd., dafs es notwendig sei, dem Volke „greifbare Ideale“ zu geben. Gibt Herr Carl August uns etwa solche in seinem „Werke“? Vielleicht ist das

„Monenmeer“ ein greifbares Ideal? Oder die „+ — Kraft“? Oder aber die Thatsache, dafs die Eltern- und Kindesliebe Unterstufen der „reinen Geschlechtsliebe“ sind? (S. 240.) Oder soll uns folgender Satz etwa ein „greifbares Ideal“ enthüllen: „Wollen wir sie (die Welt) aus einer ersten Ursache hervorgehen lassen, so darf diese nur sein ein Verhältnis von Druck und Widerstand“ (S. 5)? Es wird jedem Leser schwer fallen, irgendwo auf den 415 Seiten des Buches etwas Ideales zu finden; ein Kind jedoch, das nur richtig zu denken versteht, könnte fast auf jeder Seite Widersprüche, Ungereimtheiten, Unsinn entdecken. Die Logik des Herrn Carl August liegt wahrhaftig noch in den Windeln! Statt vieler anderen nur ein einziges Beispiel dafür, wie man aus einem rein bedingten Satze doch noch etwas Sicheres folgern kann; etwa nach folgendem Muster: Wenn die Erde nicht die Form einer Kugel hätte, so könnten wir annehmen, dafs sie die Form eines Tellers hätte. Also hat die Erde die Form eines Tellers! Auf S. 212 steht wörtlich: „Hätte das Tier (Herr Carl August spricht über die Gregarinen) diese Haken nicht und vermehrte es sich nicht durch Koppelung, so würde es etwa auf der Daseinsstufe der Spaltpilze stehen, da die Haut sein alleiniges Organ zur Aufnahme und Ausscheidung wäre. Irgend einen Spaltpilz wird man daher als seinen Vorfahren ansehen müssen . . .“!!! Herr Carl August hat es auch nie nötig, seine unsinnigen Behauptungen zu beweisen: das ganze Buch ist aber einfach Unsinn, allerdings systematischer Unsinn. Und dieses „System“ ist nichts anderes als das des Materialismus, der alles rein mechanisch zu erklären sucht. „Unsere sinnliche Erfahrung nötigt uns . . ., den umgebenden Raum mit unzähligen einzelnen Rauminhalten zu erfüllen, von denen jedes Einzelne wieder unzählige Einzelne als Umgebung hat. Wir müssen daher (?!) annehmen, dafs für die sinnliche Wahrnehmung die Welt aus lauter Einzelräumen besteht, deren jeder von innen heraus gegen die umgebenden Einzelkräfte behauptet wird.“ S. 26. Ein solcher „Einzelraum“ ist unser Ich! Ebd. Dieser „Einzelraum“ wird auf S. 27 das „Einzelne“, auf S. 28 „das Raumeinzelne“ genannt, und von ihm behauptet Herr Carl August, dafs es ursprünglich die Gestalt eines Schlauches gehabt habe!!! Einen solchen „Schlauch“ beehrt Herr Carl August mit dem Namen „Mone“. S. 28. Eine Vorwärtsbewegung der Monen kommt durch einen „Mehrdruckstrahl“ = „+ Strahl“, eine Rückwärtsbewegung durch einen „Minderdruckstrahl“ = „— Strahl“ zu stande. S. 31, 32. „Dem ringsum mit dem Drucke der Umgebung ringenden Einzelnen überbringt der Mehrdruckstrahl (+ Strahl) eine Vermehrung, der Minderdruckstrahl (— Strahl) eine Verminderung des umgebenden Druckes.“ S. 32. Es gibt + + Strahlen, — — Strahlen und + — Strahlen. „In diesen + — Strahlen haben wir anscheinend die gesuchten Weltbausteine vor uns.“ S. 32. „Das Atom ist aus der Begegnung zweier + Strahlen abzuleiten.“ S. 33. „Falls Atome einander entgegenkommen, deren Achsen innerhalb eines teilweise gemeinsamen Strahlgebiets parallel laufen, so drücken sie sich aneinander vorüber, wenn die überstehenden Ränder eine vorwärtsgerichtete Anziehung haben, und sie verbinden sich zu einem Molekül, wenn die Ränder eine rückwärtsgerichtete Anziehung haben.“ S. 42. „Eine Ansammlung unzähliger Atome, die sich durch ihre inneren Eigenschaften von einer anderen Atomansammlung unterscheidet, ist ein Stoff.“ S. 64. „Es ist anzunehmen, dafs unser Sonnensystem aus einer räumlich weit ausgedehnten Atomanhäufung enstanden ist, welche sich allmählich zu einzelnen, schneckenartig nach innen laufenden Spiralringen verdichtet und dann bei der immer mehr gesteigerten

Verdichtung die äufseren Spiralringe draufsen im Raume als Planeten zurückgelassen hat. Die Planeten haben demnach zuerst die Gestalt eines losgerissenen Spiralringes gehabt, welcher von seinen Enden aus allmählich zu dem jetzigen Planetenkörper zusammengezogen ist und dann bei seiner Verdichtung in derselben Weise seine Trabanten abgesetzt hat. . . . Die Sonne selbst ist eine Anhäufung solcher teils noch zusammenhängender, teils bereits losgerissener und zerfallener Spiralringe, steckt also gewissermafsen in einem Gewimmel von Planeten, welche wir nicht mehr voneinander unterscheiden können." S. 97. „Es steht z. B. fest, dafs die Himmelskörper auf ihrem Laufe durch den Weltraum eine Menge kleinerer und kleinster Himmelskörper auffischen (Sternschnuppen u. s. w.), welche ihnen fortwährend neue Atome einverleiben. Andererseits werden jedoch wieder eine Menge ihrer bisherigen Atome durch den angetroffenen — Druck in den Monenzustand zurückversetzt und in der Monenumgebung zurückgelassen, so dafs die Träger des in den Himmelskörpern angehäutten Stoffes einem beständigen Wechsel unterworfen sind und innerhalb ihrer Anhäufung nicht zur Ruhe kommen können." S. 173. „Kurz, ohne diesen Stoffwechsel würde die jetzige Daseinsform der Sonne nicht möglich sein." S. 174. „Indem die neu eintretenden Atome im Innern aufgehen, verursachen sie eine Reihe von Veränderungen, welche nach aufsen hervortretend auch die äufsere Daseinsform verändern würden, wenn dort nicht durch Ausscheidung von Grenzatomen bereits in entgegengesetztem Sinne geändert wäre. Umgekehrt rufen die in das Innere weitergeleiteten Folgen der Grenzausscheidungen dort eine Reihe von Veränderungen hervor, welche den Zustand dauernd umgestalten würden, wenn dieser nicht zugleich durch die neu aufgenommenen Atome in entgegengesetztem Sinne umgeändert würde. Die Ausgleichung dieser Gegensätze erfolgt gröfstenteils im Innern der Anhäufung, um dann als Folge dieser inneren Vorgänge nach aufsen zu Tage zu treten, verlegt also den Schauplatz des Geschehens von aufsen nach innen und begründet unter besonderen Umständen denjenigen Zustand des Stoffes, welchen wir als Leben bezeichnen." S. 174. „Wird einer solchen (Mone) im Zustande des Monengleichgewichts einseitiger + — Druck zugeführt, so wird ihr eine Kraft mitgeteilt, welche sie bis dahin nicht hatte oder nicht äufsern konnte, denn sie ist imstande, jetzt sich von innen nach aufsen in ihre Umgebung hineinzudrängen oder sich von ihr zurückzuziehen, hat also genau das, was wir unter Leben verstehen." S. 175. „. . . Dieses (das Atom) ist daher in der Stoffwelt das einfachste Lebewesen und damit der Stammvater allen stofflichen Lebens bis hinauf zu unserem denkenden Ich." S. 176.

Damit ist wenigstens ein Teil des unsinnigen „Systems" enthüllt. Wenn es noch möglich wäre, so würde ich sagen, dafs der zweite Teil des Werkes den ersten Teil an Ungereimtheit, an Mangel jeglichen logischen Denkens übertrifft. Man lese nur noch S. 198 oder 201 die Erklärung des Lebens, S. 208 u. 209 eine solche der Zeugung; ebd. den famosen Satz: „Jedes Junge ist ein Teil des Alten mit eigenem Brennpunkt, daher lediglich als eine Fortsetzung des Urstammes aufzufassen"!!! S. 211 bringt eine schauerliche Definition und Darstellung der „Zeugung durch Kuppelung"; S. 242 die Definition des Begriffes „Gott"; S. 269 den Begriff des Bösen; S. 278 die Definition der Liebe; S. 294 das Fortleben nach dem Tode; bis endlich das ganze letzte Kap. 39 den so lange nur schwer versteckt gehaltenen Pferdefufs des Antichristentums offen zeigt. In pharisäisch-heuchlerischer Weise wird besonders S. 412—414 das jetzige Christentum entweder verworfen oder höchstens als Notbehelf

dargestellt und dem „Christentum der Zukunft" sein Ziel gesteckt. — „Sollte mir dabei das Können versagt gewesen sein, so wird doch der Wille nicht tadelnswert erscheinen", sagt Herr Carl August S. IV des Vorwortes. Er hat kein Recht zur Anwendung dieses bescheidenen Satzes: die Tendenz des Buches ist böse und auch die vires defuerunt. Gott sei Dank! Ein solcher Blödsinn wird unser Volk **nicht** zum Antichristentum führen! Da Herr Carl August nirgends eine Vorlage citiert, so möchte ich das „Werk" eine bezahlte Arbeit nennen!

***Wilhelm Fischer*: Die Einrichtung und der Entwickelungsgang der Schöpfung.** Lissa i./P. 1897.

Konnte einst ein Schuhmacher sich auf dem Gebiete der Dichtkunst den niewelkenden Lorbeer erringen, warum sollte es da heutzutage einem Zahlmeister des Kgl. Preufs. 3. Bataillons 3. Niederschlesischen Infanterie-Regiments Nr. 50 — denn diese Stellung hat der Autor des vorliegenden 59 Seiten umfassenden Schriftchens — versagt sein, einmal der Philosophie und Theologie etwas „auf den Zahn zu fühlen"? Ehrlich gesagt, es ist viel, wenn ein Kgl. Preufs. Zahlmeister noch die Zeit findet, sich mit der Frage nach Entstehung der Welt etc. abzugeben; noch ehrenvoller für ihn, dafs er den Mut hat, seine Gedanken darüber der Kritik zu unterbreiten. Freilich sind seine Resultate nicht gerade neu und das, was neu an ihnen ist, nicht besonders überzeugend: er hält sich in seinen astronomischen Bemerkungen an das Sammelwerk „Wissen der Gegenwart"! Ohne weiter auf seine „Resultate" bezüglich der Entstehung und Zusammensetzung der Welt, des Stoffes etc. einzugehen, will ich nur noch lobend erwähnen, dafs der Verf. streng bibelgläubig zu sein scheint und daher versucht, die Ergebnisse der neueren Forschung für die Exegese einzelner Stellen der hl. Schrift bezüglich der Weltschöpfung und des Weltunterganges zu verwerten; freilich mifsglückt auch dieser Versuch völlig. Fr. von Tessen-Węsierski.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 134, 4—6. 135, 1—3. 1897. Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation. *Ferrand:* Physiologie et indissolubilité. *Huit:* Le platonisme pendant la Renaissance. *de Margerie:* La philosophie de M. Fouillée. *Lechalas:* Le polyzoïsme du Dr. Durand de Gros. *Largent:* Massillon apologiste. *de Gros:* Des différents ordres taxinomiques. *Thouverez:* La philosophie de Spir. *Denis:* Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme. *Segond:* Essai sur la grâce au point de vue philosophique. *Potvin:* Kantisme et réalisme. *Bos:* Le pessimisme de Pascal. *Tannery:* Qu' est-ce que l'atomisme? *Griveau:* Esthétique nouvelle des formes. *Nourry:* La Bible et la critique catholique au XVIII[e] siècle. *Leclère:* Science, métaphysique et religion à propos de la doctrine philosophique de Sabatier. *de Seguier:* L'acte de fois. *Domet de Vorges:* Les certitudes de l'expérience. *Farges:* L' évolution et les évolutions. **Divus Thomas.** 6, 17—24. 1897/98. *Vespignani:* In liberalismum universum doctore Angelico duce et pontifice summo Leone XIII trutina. *Ramellini:* Comm. in D. Thomae S. th. III. qu. 27—59. *Dr. M.:* Doctrina S. Thomae de natura theologicae

speculativae. *Jansen:* De criterio veritatis. *Vinati:* De principio causalitatis. *P. C. M.:* Propaedeutica ad evangelium. **Philosoph. Jahrbuch.** X, 4. 1897. XI, 1. 1898. *Pfeifer:* Über den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf die Vorgänge der Erkenntnis. Forts. u. Schlufs. *Frins:* Zum Begriffe des Wunders. Schlufs. *Adlhoch:* Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Schlufs. *Grupp:* Die Grundlage des Glaubens. *Gutberlet:* Die „Krisis in der Psychologie". *Geyser:* Der Begriff der Körpermasse. Schlufs. *Dentler:* Der Nous nach Anaxagoras. *Bach:* Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. **Revue de métaphysique et de morale** 5, 5—6, 6. 1. 1897/98. *Brunschvicg:* Spiritualisme et sens commun. *Lapie:* Morale déductive. *Lacombe:* Du comique et du spirituel. *Rauh:* La conscience du devenir. Suite et fin. *Weber:* L'idéalisme logique. *Halévy:* L'explication du sentiment. *Poincaré:* La mesure du temps. *Tarde:* Les lois sociales. **Revue Néo-Scolastique** 4, 3—4. 1897. *Nys:* La notion de temps d'après s. Thomas. *Hallez:* La vue et les couleurs. *Pasquier:* Sur les hypothèses cosmogoniques. *Lantsheere:* L'évolution moderne du droit naturel. *Lebrun:* Les Nucléoles nucléiniens. *De Munnynck:* La section de philosophie au congrès scientifique de Fribourg. *De Wulf:* Quelques formes contemporaines du panthéisme. *Mercier:* La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. **Revue Thomiste** 5, 3—6. 1897/98. *Coconnier:* L'encyclique „Divinum illud munus". *Froget:* De l'habitation du s. Esprit dans les âmes justes. *Schwalm:* La crise de l'apologétique. *Folghera:* Le syllogisme; Stuart Mill Rabier. *Mandonnet:* Jean Scot Erigène et Jean le sourd. *Sertillanges:* La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. *Hugon:* La lumière dans les oeuvres de Dieu. *Gardeil:* Ont-ils vraiment „dépassé Kant"? *de Munnynck:* Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme. *Farges:* Nouvel essai sur le caractère analytique du principe de causalité. *Schwalm:* La croyance naturelle et la science. *Michel:* Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle. *Baeumker:* Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus. *Mielle:* La matière première et l'étendue. *Coconnier:* La démonstration évangélique. **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik.** 4, 3—5. 1897. *Flügel:* Idealismus und Materialismus der Geschichte. *Bliedner:* R. Magers philosoph. Entwicklung. **Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik.** 110, 2. 111, 1. 1897. *Liebmann:* Die Konfessionen. Eine Sonettenfolge. *Meyer:* W. Lutosławskis Theorie der Stylometrie auf die platonische Frage angewendet. Auszug aus dem Werke. *Lutosławski:* Nachtrag zu der vorhergehenden Abhandlung. *Cohn:* Beiträge zur Lehre von den Wertungen. *Volkelt:* Das Recht des Individualismus. *Busse:* Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und die Theologie. *Lülmann:* Leibniz' Anschauung vom Christentum. *Pfennigsdorf:* Bewufstsein und Erkenntnis. *Golling:* Campbell und Platons Sprachgebrauch im Sophisten und Politicus. **Stimmen aus Maria-Laach.** 53, 2—5. 54, 1. *Pfülf:* Lamennais' Höhe und Sturz.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Atzberger: Geschichte der christlichen Eschatologie. — *Stim. a. M.-L.* 53 *Kneller*.

Apel: Kants Erkenntnistheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Pfennigsdorf*.

Bülow: Des Dominikus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. — *Divus Thomas* 6. — *Öst. Litt.* 7 *Commer*.

Busse: Philosophie und Erkenntnistheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Dorner*.

Cantor: Die Rawleysche Sammlung von 32 Trauergedichten auf Fr. Bacon. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet*.

Chable: Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet*.

Clafs: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschl. Geistes. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Lülmann*.

Crahay: La politique de S. Thomas. — *Philos. Jahrb.* 11 *Endres*.

Dorner: Das menschliche Handeln. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Ziegler*.

v. Feldegg: Das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Wissenschaft. — *Z. f. Philos.u. ph. Kr.* 4 *Eisenhofer*.

Geyser: Über den Einflufs der Aufmerksamkeit auf die Empfindung. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet*.

Göpfert: Moraltheologie. — *Augustinus* 97 *Stára*.

Günther: Kepler, Galilei. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Vorländer*.

v. Hartmann: Kategorieenlehre. — *Philos. Jahrb.* 10 *v. Schmid*. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Rubinstein*.

Hahnemann: Gottes Weltordnung. — *Öst. Litt.* 6 *Commer*.

Jeiler: S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet*.

Jodl: Lehrbuch der Psychologie. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet* — *Öst. Litt.* 7 *K*.

Jörgensen: Lebenslüge und Lebenswahrheit. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet*.

Kaufmann: Immanente Philosophie. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Eisenhofer*.

Kirstein: Entwurf einer Ästhetik der Natur und Kunst. — *Augustinus* 97 *Schnabl*.

Krüger: Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Elsenhans*.

Lange: Geschichte des Materialismus. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Pfennigsdorf*.

Lafswitz: G. Th. Fechner. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Simon*.

Lentz: Was ist Gott? Was ist unsere Seele? Wo leben wir weiter? — *Öst. Litt.* 6 *Commer*.

Marty: Was ist Philosophie? — *Öst. Litt.* 6 *Kralik*.

Müller: Eine Philosophie des Schönen und der Natur. — *Philos. Jahrb.* 11 *Pfeifer*.

Otten: Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. — *Litt. Rundsch.* 23 *Kappes*.

Otten: Apologie des göttlichen Selbstbewufstseins. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet*.

Pesch: Institutiones phychologicae. — *Philos. Jahrb.* 11 *Schütz*.

Portig: Schiller in seinem Verhältnis zur Freundschaft und Liebe. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Ziegler.*

Rehmke: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. — *Litt. Rundsch.* 23 *Braig.*

Ritschl: Über Werturteile. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Döring.*

Rolfes: Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. — *Stim. a. M.-L.* 53 *Dressel.*

Schanz: Über neue Versuche der Apologetik. — *Philos. Jahrb.* 11 *Otten.* — *Öst. Litt.* 6 *Remhold.*

Schanz: Apologie des Christentums. — *Litt. Rundsch.* 24 *Weber.*

Schütz: Thomas-Lexikon. — *Philos. Jahrb.* 11 *Kappes.*

Schütz: Der Hypnotismus. — *Litt. Rundsch.* 24 *Schneider.*

Schwarz: Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *König.*

Stölzle: v. Baer und seine Weltanschauung. — *Stim. a. M.-L.* 53 *Wasmann.* — *Litt. Rundsch.* 23 *Bach.*

Surbled: Le tempérament. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Surbled: Neurons cérébraux und La mémoire. *Philos. Jahrb.* 11 *Geyser.* — *Divus Thomas* 6.

Thiele: Die Philosophie des Selbstbewufstseins. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 110 *Dorner.* — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Schade.*

Wasmann: Instinkt und Intelligenz im Tierreich. — *Philos. Jahrb.* 10 *Schütz.* — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Flügel.* — *Litt. Rundsch.* 23 *Schneider.*

Wasmann: Vergleichende Studien über die Seelenleben der Tiere. — *Litt. Rundsch.* 23 *Schneider.*

v. Wiebert: Natur und Geist. — *Philos. Jahrb.* 10 *Gutberlet.*

Wilmers: De religione revelata libri quinque. — *Stim. a. M.-L.* 53 *Lehmkuhl.*

Wrzecionko: Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 4 *Eisenhofer.*

Savonarola

als Apologet und Philosoph.

Eine philosophiegeschichtliche Studie.

Von

Dr. **M. Glossner.**

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1898.
Zweigniederlassungen in **Münster, Osnabrück** und **Mainz.**

1. Renaissance. Platonismus. Studien.

Einen mächtigen Reiz und eine fast unwiderstehliche Anziehungskraft scheint auf viele Geister jener gottbegeisterte Mönch auszuüben, dessen weltgeschichtliche Gestalt noch in ganz anderer Weise als die eines Wallenstein schwankend ist, der von den einen als Heiliger und Märtyrer verehrt, von den andern als Aufrührer verdammt wird, dessen Bild als eines Glaubensbekenners in Raphaels Disputa prangt[1] und am Fuſse von Rietschels Lutherdenkmal als das eines Vorläufers der ersten, kirchlichen Revolution figuriert, dessen Irrtum in der That aber nur darin bestanden haben dürfte, daſs er eine groſse Volksmenge nicht bloſs in Augenblicken einer flüchtigen Begeisterung, sondern dauernd des höchsten idealen und religiösen Aufschwungs fähig hielt: eine Volksmenge, die so leicht vom Hosianna zum Crucifige übergeht, umsomehr aber, wenn sie sich um ein seltenes und aufreizendes Schauspiel, wie es die erwartete Feuerprobe war, betrogen glaubt, und die für die verbrannten Kostbarkeiten und irdischen Eitelkeiten ein lebendiges Feueropfer für nicht zu kostbar erachtet.

Die Flamme des Scheiterhaufens, die am 23. Mai des Jahres 1498 über Florenz aufloderte, warf ihren Schein auf eine Gesellschaft, die in Kunst, Wissenschaft und Leben im Begriffe war, unter dem trügerischen Namen einer Wiedergeburt (rinascimento, renaissance) in ein neues Heidentum zu versinken. (Vgl. Monatrosen, Basel 1897 N. 7 vom 15. März: Moine et Patriote p. 352 ff.) Über alles schätzte man den Reiz der äuſseren Form, daher das Nackte in den schönen Künsten, das

[1] Wird von manchen bestritten oder wenigstens bezweifelt; so von Pastor, Zur Beurteilung Savonarolas. Freiburg 1898. S. 21. Vgl. dagegen Ferretti in Quarto Centen. della morte d. Fra Gerol. Sav. Firenze 1898 p. 104 f.

Frivole in der Poesie, das Phantastische in der Wissenschaft, der aufgeklärte, die Sittenlosigkeit begünstigende, alle wahre Freiheit unterdrückende Despotismus in der Politik, das Lockere in den Sitten. Es war die Zeit, da ein Kardinal fürchtete, durch die Lektüre der hl. Schrift die Eleganz des Stiles zu gefährden.[1] Im Kampfe mit diesen Elementen ging der gewaltige Dominikanerbruder, den einer seiner Apologeten mit Recht rühmte als einen Mann von reiner und fleckenloser Gläubigkeit, schuldlosem Eifer, fähig, äufsersten Übeln äufserste Mittel entgegenzusetzen, einen Mann von lebhaftem Geiste und unbefleckten Sitten (a. a. O. S. 353 f.), äufserlich unter. Aber seine Sache triumphierte in jener wahren Rennaissance und Reformation, welche die Kirche sich selbst gab, nachdem die falsche Renaissance in der sog. Reformation zum offenen Abfall von ihr geführt hatte.

Wollte man an der zuletzt aufgestellten Behauptung Zweifel erregen und insbesondere den Einflufs der Renaissance auf Luther in Abrede stellen, so möge an den Umstand erinnert werden, dafs die Förderer der sog. Reformation in den Kreisen der Humanisten zu suchen sind. Was aber Luther selbst betrifft, so stand auch er unter dem Einflusse des Geistes der Renaissance, den man als einen der ethnicierenden Reaktion[2] unter dem Sterne des wiedererweckten, im neuplatonischen Sinne verstandenen Platonismus bezeichnen kann. Bekannt ist der Einflufs der „deutschen Theologie" auf Luther, seinen Pseudomysticismus, seine theosophische Auffassung des Christentums. In dieser „deutschen Theologie" aber, die ihrerseits ein Glied in jener Kette mittelalterlichen Neuplatonismus, der Namen wie Scotus Erigena, Meister Eckart, Nikolaus von Cusa angehören, bildet; in ihr, sage ich, weht derselbe platonisierende Geist, der einer religiösen und mystischen Vertiefung scheinbar günstig, infolge seiner Naturalisierung des Göttlichen gleichwohl verweltlichend

[1] Bembo in einem Briefe an Sadolet. Vgl. die Zeitschr. Monatrosen: Moine et Patriote. 15. Sept. 1897. S. 38.

[2] Dieses „Heidentum" in der Renaissance war es, was Savonarola bekämpfte, weshalb ihm auch ihre Bewunderer à tout prix nicht gerecht zu werden vermögen. Vgl. die Zeitschr.: Quarto Centenario. Firenze 1898. p. 75. Ebd. p. 23, 37, 38.

wirkt und in diesem Sinne auch den Bestrebungen der Renaissance in Wissenschaft und Leben sein Gepräge verlieh.

Man könnte versucht sein, in dem Platonismus der Renaissance ein Wiederaufleben des sog. Platonismus der Väter und eine berechtigte Reaktion gegen den Aristotelismus der Scholastik zu ersehen. Aber über diesen patristischen Platonismus herrschen vielfach unklare oder geradezu falsche Vorstellungen. Man liebt es, einen Augustin, Anselm, die Viktoriner als Anhänger Platons hinzustellen und sie zu einem Thomas von Aquin in Gegensatz zu bringen. Nun wissen wir wohl, dafs die Väter, dafs insbesondere Augustin den Idealismus Platons preisen und die Verwandtschaft seiner Lehren mit dem Christentum hervorheben. Dessenungeachtet läfst sich nachweisen, dafs die Philosophie der Väter sachlich dem Stagiriten näher als seinem idealer gestimmten Lehrer steht. Wir weisen in dieser Beziehung nur auf den psychologischen Dualismus Augustins hin. Auch die mit der Psychologie innig verbundene Erkenntnistheorie Augustins läfst, wie der Vorgang des hl. Thomas zeigt, trotz der bekannten, von Malebranche im platonisierenden Sinne gedeuteten Wendungen vom Erkennen der Wahrheit in der ewigen Wahrheit, eine die angebornen Ideen und noch mehr den Ontologismus ausschliefsende Erklärung zu, ja fordert eine solche, wenn nicht Psychologie und Erkenntnistheorie des spekulativsten Kirchenvaters und dieser selbst mit der von der Offenbarung geforderten und durch die Überlieferung geheiligten kirchlichen Auffassung in wechselseitigen Widerspruch gesetzt werden sollen. Wir glauben daher mit Recht sagen zu dürfen, dafs Platon von den Vätern mehr gepriesen als nachgeahmt wurde. Denn was sie in ihm bewunderten, jenen Blick nach oben, durch welchen Raphael den schwungvollsten aller Philosophen charakterisiert, das bot ihnen das Christentum in einer von Platon selbst ungeahnten Fülle in den übernatürlichen Schätzen der Offenbarung und Gnade. Dagegen wurde von ihnen Aristoteles weniger gepriesen, dafür aber mehr befolgt, indem der nüchterne Denker, dessen Blick abwärts, der Naturordnung zu, sich richtete, die der Gnade zu Grunde liegende natürliche Ordnung in ihrem wahren, von idealistischer Schwärmerei freien Lichte erscheinen

und somit einer von oben kommenden übernatürlichen Erleuchtung und Verklärung freie Bahn liefs. So paradox es scheinen mag, so wahr ist es, dafs die platonische Philosophie nicht trotz ihres idealen Charakters, sondern geradezu wegen desselben gröfsere Gefahren für das Christentum in sich birgt als die Philosophie des Stagiriten; denn wenn kein christlicher Denker sich versucht fühlen konnte, die letztere an die Stelle des Christentums selbst zu setzen, so lag diese Gefahr von seiten der platonischen Philosophie um so näher, insbesondere seitdem die Neuplatoniker dieser Philosophie durch Ideen der christlichen Offenbarung, durch den Gedanken einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott, den sie durch natürliche Mittel anstrebten und zu erreichen glaubten, eine mit dem Christentum rivalisierende praktische Kraft und Bedeutung zu verleihen gesucht hatten. Wenn es daher auch zuviel gesagt ist, dafs jede Häresie eine platonische Spitze habe, so läfst sich doch ohne Gefahr, von der Geschichte Lügen gestraft zu werden, behaupten, dafs die platonische Philosophie, so oft sie dem christianisierten Aristoteles der kirchlichen Wissenschaft mit dem Anspruch, dem Christentum besser zu dienen, sich entgegenstellte, zu Häresie und Irrtum führte. Die wahren Elemente jener Philosophie hat auch die aristotelische Scholastik in sich aufgenommen. In Gegensatz zu dieser gestellt aber geriet sie immer auf die abschüssige Bahn des Neuplatonismus. Dies in Kürze an dem Platonismus der Renaissance nachzuweisen, dürfte im Umkreis unserer Aufgabe liegen, da ohne Verständnis der philosophischen Bestrebungen der Renaissance das Wirken unseres Heros als Apologet und Philosoph nicht genügend gewürdigt werden könnte.

Mit der Renaissance trat der bis dahin „fast unbekannte", wenn auch auf Grund des von den Vätern ihm gespendeten Lobes gepriesene Platon auf den Plan.[1] „Seine Schriften waren in allen Händen, Legionen von Übersetzern und Erklärern stritten sich um das Verdienst, seine Schönheiten ins Licht zu stellen. An ihm begeistern sich nicht allein Philosophen, sondern auch Politiker, Dichter und Künstler; bei ihm sucht man zugleich die

[1] Für das Folgende s. Ch. Huit, Le Platonisme pendant la Renaissance in Annales de Phil. chrét. Années 65—67.

Nahrung für das geistige und die Norm für das sittliche Leben." Zu den ersten Verehrern des griechischen Philosophen zählt Petrarca, dessen Enthusiasmus ein mehr instinktiver ist, und der von Platon eine sehr lückenhafte und folglich auch unklare Vorstellung besitzt. Seine Begeisterung hält sich jedoch in gewissen Schranken. Obgleich ihm Platon zuweilen eine geradezu evangelische Sprache führt, so erklärt er doch, der einfältigste Christ stehe der Wahrheit näher als der berühmteste Heide.[1] Von nun an sammelt sich, was Italien an erleuchteten Geistern besitzt, unter der Fahne des platonischen Idealismus. Noch fehlte es aber an dem vollständigen Besitze des Werkes des grofsen Meisters, noch mehr aber an dem Mittel des Verständnisses, einer Übersetzung in die damals allgemeine Gelehrtensprache, das Lateinische. Da kamen die Humanisten entgegen. „Den Philosophen gingen voran die Hellenisten, und diese blieben die wertvollsten Bundesgenossen jener. Die Metamorphose des Gedankens vollendete nur, was der erneute Kult der Form begonnen hatte."[2]

Dem erstgenannten Mangel halfen Aurispa und Traversari ab, indem sie von Byzanz das erste vollständige Manuskript Platons und jedes der bedeutendsten Neuplatoniker nach Italien brachten. Was den zweiten betrifft, so übersetzte als einer der ersten Leonhard Bruni aufser den „Briefen" den Phädrus, Phädon und andere der anziehendsten und der Popularisierung zugänglichsten Dialoge.[3] Bedeutungsvoll für die Sache Platons ist das Konzil von Florenz, das ihm völlig ergebene Geister nach Italien führte, einen Bessarion, der sich von der Vernunft leiten liefs, und einen Gemisthus Plethon, im Gegensatz zu jenem voll Ungestüm, ein Gegner des Aristoteles, und mehr noch von Plotin und Proklus, als von Platon selbst eingenommen,[4] ja dem Vorwurf „fast offenen heidnischen Charakters einer grofsen Anzahl seiner Schriften" ausgesetzt.[5] Nicht blofs Wissenschaft und Geschmack, sondern auch Glauben und Sitten will er vom Standpunkt des heidnischen Altertums einer Wiedergeburt unterzogen wissen. „So wurde die Sache Platons schon vom Anfang an

[1] A. a. O. S. 378 (Juill. 1895). [2] A. a. O. S. 380. [3] A. a. O. S. 380 ff. [4] A. a. O. S. 383 ff. [5] A. a. O. S. 385.

durch die tadelnswerten Übertreibungen ihrer aufrichtigsten Förderer bloſsgestellt."[1] Allerdings erhob sich dagegen die zur Mäſsigung mahnende Stimme Bessarions, dessen Vorliebe für Platon jedoch so sehr auſser Zweifel steht, daſs von ihm gesagt werden kann, er habe für Platon mehr gethan als selbst Ficinus und dessen Werk (In calumniatorem Platonis) Brucker nennt: renovatae philosophiae platonicae compendium elegans et eruditum.[2]

Diese Bewegung beschränkte sich zunächst noch auf Italien; überall sonst herrschte die Scholastik; in Frankreich namentlich war es der Nominalismus Occams, der nicht dazu angethan war, der Theorie der Ideen die Wege zu ebnen.[3] In Italien selbst scheint die Begeisterung für Platon mehr Sache der Mode und Eitelkeit als wirkliche Überzeugung zu sein. Ästhetischer Dilettantismus vertritt in dem frivolen vergnügungssüchtigen Italien der Renaissance die Stelle wirklich philosophischer Bildung.[4] Dagegen erzeugt dieser oberflächliche Platonismus überraschende Umgestaltungen in Poesie, Kunst und gesellschaftlichem Leben. Selten, vielleicht nie ist es die reine Lehre des Meisters selbst, die zur Geltung kommt, vielmehr bei Gemisthus, Ficin, Pico v. Mirandola ein Kompromiſs zwischen jener Lehre und dem Neuplatonismus, der Kabbala und Alchimie. Die lärmende Wiederherstellung des Platonismus wendete sich an ein Milieu, das sich mehr oder weniger skeptisch verhielt, in einem latenten Aufruhr wider die Kirche wie in Bewunderung vor den Gröſsen des Heidentums befangen war.[5]

In Wahrheit erhebt die sog. Renaissance mit Unrecht den Anspruch, Kunst und Wissenschaft des Altertums zuerst in ihrer Bedeutung anerkannt zu haben. Virgil und Aristoteles zu nennen, genügt, um einen solchen Anspruch zurückzuweisen.[6] Der Platonismus der Renaissance hat keinen Dante und keinen Thomas von Aquin aufzuweisen.

Die ersten festen Wurzeln faſste die Renaissance in der Hauptstadt Toskanas, deren „Unglaube, lachend und leichten Sinns,

[1] S. 386. [2] S. 392. [3] Eine Bemerkung Huits, deren Richtigkeit einen hier nicht näher zu begründenden Zweifel erleidet. [4] A. a. O. S. 394. [5] S. 395. [6] Annales Oct. 95 p. 35.

sich dem Rausche eines von Jugend und Heiterkeit durchwürzten Lebens hingab“ (Rénan);[1] in einer Gesellschaft, in welche „aus den bildenden Künsten unvermerkt ein gewisser Paganismus in Poesie und Litteratur sich eingeschlichen hatte, wo die äufsere Form, die physische Schönheit die Blicke bezauberte und Begeisterung weckte.“[2] Hier waren es die Mediceer, die unter der Maske von Mäcenaten zu Gunsten ihrer angemafsten Herrschaft eine civilisatorische Bewegung ausnützten, die früher war als sie (Perrens).[3] Cosimo, ein neuer Perikles, aber „in dem grofsen Sinne des Handelsmannes“ interessiert sich für die Gröfse der Künste und erholt sich, wie jener von dem Unterrichte des Anaxagoras, im Genusse minder strenger Unterhaltungen Aspasiens (!)[4] Der indirekten Anregung des Gemisthus verdankt dieser Cosimo das Projekt einer platonischen Akademie, das Ficinus auszuführen berufen war, der Mann, in welchem sich der italienische Platonismus ein halbes Jahrhundert lang verkörpern sollte.[5]

Ficin sah in Platon nicht allein den gröfsten Philosophen Athens, sondern das inkarnierte Ideal des Weisen, dem man nur mit tiefer Sammlung, wie einem inspirierten Propheten sich nahen solle. Sein Bestreben ging dahin, die neue Philosophie allen auserlesenen Geistern aus ihrer reinsten und authentischesten Quelle zu erschliefsen, was ihn nicht hinderte, sich in seinen Erklärungen zum gelehrigen Echo der Alexandriner, dieser so „häufig trügerischen Führer“ zu machen. Plotin, Proklus stehen in der Meinung Ficins dem Evangelium näher als Platon selbst. „In seinen Augen stellt ihre Schule eine Lehrwerkstätte dar, in welcher der Platonismus sich von allen Schlacken reinigte und in einen unvergänglichen Glanz sich kleidete.“

Sein Synkretismus geht soweit, dafs er sich, allerdings in Gesellschaft seiner hervorragendsten Zeitgenossen in alle Praktiken der Astrologie und Magie stürzt und die seltsamsten mathematischen Hypothesen der Pythagoreer auf die äufserste Spitze treibt.[6]

---

[1] S. 43. [2] S. 44. [3] A. a. O. [4] S. 45. [5] S. 47. [6] A. a. O. Dez. 95 p. 271 ff.



Was dem griechischen Philosophen die Hauptsache ist, zieht kaum die Aufmerksamkeit Ficins auf sich: seine Vorliebe wendet sich einem anderen Gebiete zu, nämlich der Theorie des Schönen und der Ethik Platons, d. h. der praktischen sittlich-religiösen Seite, die in einem Grade betont wird, daſs dem Florentiner Domherrn der Vorwurf gemacht wird, seine Lebensphilosophie setze sich an die Stelle des Christentums, „Ficin sei ein kaum verkappter Heide“.[1]

Auf Ficin richtete Cosimo de Medicis sein Auge, als er durch Gründung einer platonischen Akademie aus Florenz ein neues Athen zu machen gedachte. Der göttliche Platon und die orphische Leier sind die Instrumente, die eine Gesellschaft, in welcher Geistreichtum die Tiefe der Forschung ersetzte, zur wahren Glückseligkeit führen sollte. Im schattigen Hain, am Ufer eines frischen Quellbaches erheiterten die Adepten der neuen Weisheit die groſsartige Einsamkeit durch Gespräche über Tugend und das höchste Gut. — Lorenzo, der Enkel des Cosimo, setzte die Traditionen des Groſsvaters fort. Er war von Jugend auf dahin belehrt, daſs es ohne die Hilfe der platonischen Philosophie gleich schwierig sei, ein guter Bürger zu werden und ein ernstliches Verständnis der Lehren des Christentums zu haben. „Vom Palast, in welchem er eben die Tilgung einer letzten Spur von Freiheit oder irgend ein Urteil der Einziehung von Gütern, der Verbannung oder des Todes unterzeichnet hatte, ging Lorenzo der Prächtige mit vollkommener Heiterkeit des Gemütes zu jener platonischen Akademie, die zur Ehre des Sokrates Litaneien verfaſste und in Rom die Heiligsprechung Platons verlangte: da besprach er sich über Tugend und Unsterblichkeit der Seele.“[2] Die unter der Fahne des Platonismus gescharten Schöngeister fanden es reizend, das Losungswort des Apulejus zu rechtfertigen: Platonica familia nihil novimus nisi festum et laetum et solemme et supernum et coeleste.[3] Nachdem die verführerischen Stimmen der platonischen Muse vor

[1] A. a. O. Juni 96 p. 362 ff. [2] A. a. O. März 1896. S. 622. In einer Anm. wird berichtet, der Kopf Lorenzos, (nach dem J. des Debats) „der würdige Repräsentant einer gewaltthätigen Rasse“, habe bei Eröffnung seines Grabes die denkbarst tierische Bildung gezeigt. [3] S. 624.

der Donnerstimme Savonarolas eine Zeitlang zum Schweigen verurteilt worden waren, suchte mit der Rückkehr der Mediceer die florentinische Akademie vergeblich aufs neue aufzuleben; ihre schönen Tage waren auf immer vorüber.[1]

Als Ursachen dieser siegreichen Erneuerung des Platonismus lassen sich angeben: der Reiz der Neuheit, der anscheinende Zusammenhang der platonischen Lehren mit einer höheren Offenbarung und Überlieferung, der im 15. und 16. Jahrhundert herrschende abenteuerliche Sinn und das Bedürfnis der Emancipation; müde des mittelalterlichen Ascetismus wollte man Genuſs, Genuſs in allem, selbst in der Wissenschaft. Man glaubte ihn in einer Philosophie zu finden, die selbst das stete Sterben mit einschmeichelnder Beredsamkeit empfahl. Man entschädigte sich für die abstrakten Diskussionen der Schule durch eine Denkweise, die ohne systematischen Zwang der Phantasie freien Spielraum gewährte, und schwelgte im Genuſs einer fast schrankenlosen Freiheit des Denkens.

Folgerichtig muſsten die Wirkungen der platonischen Renaissance von anderer Art sein als die der vorangegangenen aristotelischen. „Die neue Philosophie ist viel mehr geneigt, sich gegen den Glauben zu erheben, als mit ihm ein Bündnis zu schlieſsen.“ Wenn die aristotelische in den Dienst des Glaubens und der Theologie trat, so erhob die platonische Wiedergeburt den Anspruch auf Herrschaft gegenüber der christlichen Offenbarung im Namen der emancipierten Vernunft, die den ihr kongenialen neuen Mysticismus an die Stelle der übernatürlichen, übervernünftigen Mysterien des Christentums zu setzen suchte. Wie nahe lag es, daſs mit diesem philosophischen Naturalismus die „hellenische Eleganz“ mit allen sie entehrenden Lastern und im vollen Schmucke ihres schillernden Glanzes in Geist und Gemüt vieler ihrer unklugen Bewunderer eindrang![2]

Der Charakter dieser Renaissance brachte es mit sich, daſs ihre Blüte, die den Keim des Verderbens in sich selbst trug, nur von kurzer Dauer war. Weniger ein Gegenstand ernster Denkarbeit, als vielmehr ein Mittel geistiger Erholung und Erheiterung bedurften ihre mit geistreichen Gesprächen gewürzten

---

[1] S. 628. [2] A. a. O. Juli 1896. S. 370 ff.

Zusammenkünfte und Symposien der politischen und socialen Ruhe. Zudem fehlte es der neuen Akademie an Schule; ihre Adepten waren zumeist Humanisten, Schöngeister ohne feste Überzeugung. Die Schönheit der Sprache, der Glanz der Bilder galten mehr als strenge Beweisführung, als wirksame sittliche Grundsätze: man baute in Florenz nicht auf Felsen, sondern auf Sand. — Aus diesem Grunde war auch der wissenschaftliche Gewinn aus der platonischen Bewegung des 15. und 16. Jahrhunderts ein geringer. Die Platoniker von damals glichen glücklichen Findern von reichen Kunstschätzen, die stolz auf ihren Besitz, sich für glücklich halten, sie gelegentlich vor kunstverständigen Besuchern auszukramen, dagegen aber nur wenig sich um ihren Ursprung und eine tiefere Erforschung ihres wahren Wertes kümmern.[1] Ausnahmen bildeten und ernster nahmen die Sache der Spanier Raimundus Lullus und der Bewunderer und Biograph Savonarolas, der gelehrte Pico von Mirandola, der entschiedene Gegner der Astrologen, der indes auch selbst die Lehren Platons im Sinne der Alexandriner interpretierte. Pico rühmt sich, von ihm sei: Platonicorum doctrina, quod sciam (verbo absit invidia) post multa saecula sub disputandi examen in publicum allata. Tiefer blickend erkennt er unter dem scheinbaren Widerspruch die Übereinstimmung der beiden grofsen Metaphysiker, Platon und Aristoteles, die von so vielen Halbgelehrten seiner Umgebung für unversöhnliche Gegner gehalten wurden.[2] Obgleich ein solcher Versöhnungsversuch auf einer unhaltbaren, neuplatonischen Grundlage nicht von Erfolg gekrönt sein konnte, so führte er doch der Wahrheit näher als der dem scholastischen entgegengesetzte, auf vermeintlich genauerer Kenntnis des echten Aristoteles beruhende Peripatetismus des Pomponatius, dessen Theorie bekanntlich den Satz enthält, dafs eine theologische Wahrheit ein philosophischer Irrtum sein könne, und der aus Aristoteles in einer Schrift von der Unsterblichkeit der Seele deren Sterblichkeit philosophisch zu begründen unternahm.[3]

Gegen den Peripatetismus der christlichen Schulen unternahm einen förmlichen Kreuzzug Patrizzi (1529—1597) zu Gunsten eines ganz von orientalischen Einflüssen durchtränkten

[1] A. a. O. Sept. 1896. S. 385. [2] A. a. O. 588 ff. [3] S. 592.

Platonismus.[1] Beachtet man den Mangel an geschichtlichem Verständnis der platonischen Philosophie, der sich vor allem darin kundgibt, dafs der Neuplatonismus in Verkennung des Gegensatzes zwischen hellenischem und orientalischem Geiste als die natürliche Frucht der platonischen Philosophie betrachtet wurde, und erwägt man den Umstand, dafs das Interesse an derselben ein vorwiegend ästhetisches und litterarisches war, und zu ihren Anhängern vorzugsweise Dichter, Rhetoren, Humanisten zählten, so wird das Gesamturteil nicht überraschen, dafs im allgemeinen auf italienischem Boden, dem ersten Herde und glänzenden Schauplatz des wiedergebornen Platonismus weder die Philosophie noch die platonische Exegese, noch die Kenntnis der intellektuellen Entwicklung des Altertums einen sicheren und dauernden Gewinn davontrugen.[2] Dagegen machte sich der Einflufs des erneuerten Studiums des Altertums im Gebiete der schönen Künste geltend, teils in mafsvoller Weise, den aus der mittelalterlichen Kunstblüte ererbten kostbaren Inhalt mit der neuen Form in schönem Ebenmafs verbindend, teils aber auch in Ausschreitungen, wie es die Errichtung heidnischer Tempel statt christlicher Kirchen, der Kult der Überreste von Humanisten u. dgl. war:[3] eine Praxis, welche Gelehrte in Theorie umzusetzen sich nicht scheuten. Den Geist Platons glaubt man in der idealen und universalen Richtung zu erkennen, den die Renaissance in ihren edelsten Vertretern einschlug, in einem Leonardo, dessen Wahlspruch war: Die Kunst ist in der Seele, sucht sie nicht anderswo; in Raphael, der in der Schule von Athen den Schüler als ebenbürtig neben den grofsen Meister setzte, diesen aber mit dem Blicke gerichtet nach oben; in Michel Angelo, in diesem jedoch so, dafs das Sinnlichschöne mit dem Idealschönen in einen gewaltigen Kampf um die Herrschaft tritt, wie man denn selbst bei Raphael ein allmähliches Herabsinken von der Höhe seines Madonnenideals gewahren will.[4]

Wir haben das Bild der Renaissance, um wenigstens eine vollständige Skizze zu geben, über die Zeit Savonarolas hinaus verfolgt. Versuchen wir dasselbe, an der Hand unseres mehr

[1] S. 594. [2] A. a. O. Nov. 1896. S. 208. [3] A. a. O. S. 209 f. [4] A. a. O. S. 213 ff.

für den Platonismus eingenommenen und daher unverdächtigen Gewährsmannes auch in räumlicher Beziehung. Um den Feind, den Savonarola bekämpfte, vollkommen zu würdigen, erscheint es notwendig, die Folgen seiner Wirksamkeit nach verschiedenen Seiten ins Auge zu fassen. Von Spanien, in welchem die Scholastik im 16. Jahrhundert die üppigsten und reichsten Blüten trug, weiſs man wenig zu berichten. Man weist auf Ludwig von Granada, auf Luis de Leon, in dessen glühenden Dichtungen man mystische Einflüsse aus alexandrinischen und jüdischen Quellen finden will,[1] und dessen Auffassung des menschlichen Erkennens an den mystischen Pantheismus Plotins streifen soll. — In der Handschriftensammlung Hurtados von Mendoza ist Platon nur mit einigen der sog. kleinen Dialoge vertreten, dagegen Aristoleles fast mit allen seinen Werken.

Auf Deutschland übergehend, begegnen uns zweifellos neuplatonische Einflüsse im Meister Eckart, in dessen Fuſsstapfen Nikolaus von Cusa trat. In diesen beiden Denkern lebte eine vereinzelte, von der Scholastik ganz unbeachtet gebliebene Richtung, die des Scotus Erigena auf. „Nikolaus von Cusa machte starke Anleihen an der speciellen pythagoreischen Seite des Neuplatonismus, indem er in den Zahlen symbolische Formeln sah, worin ihm Geister von der Bedeutung eines Kepler folgten. In seinen Augen ist nicht allein Sein, Wirken und Schaffen dasselbe im höchsten Wesen, was an Pantheismus grenzt, sondern das erste Princip ist unerkennbar in sich.“[2] Richtiger ist es zu sagen, daſs der Pantheismus des Cusaners in seiner Identifizierung der Gegensätze in Gott liegt, wornach Sein und Nichtsein, Aktualität und Potenzialität eins sind und aus dieser Einheit — dem Nichts, der Potenzialität in Gott — die Schöpfung abgeleitet wird. (S. uns. Schrift über Nik. v. Cusa.) Reuchlin kehrt zu Pythagoras und der Kabbala zurück. Die innige Verwandtschaft des Neupythagoreismus und Neuplatonismus mit den occulten „Wissenschaften“ bekunden Agrippa von Nettesheim

[1] A. a. O. Febr. 1897. S. 547 f. [2] S. 351 ff. Selbst Wolfram von Eschenbach, ce prêtre (!) qui ne savait pas lire, soll nach einigen (comme on l'a soutenu) von platonischem Geist inspiriert worden sein. Der Verf. bemerkt (S. 551): c'est une thèse bien difficile à démontrer!

und Paracelsus. Rudolf Agricola, der Schüler des Nikolaus von Cusa, ist der elegante und getreue Übersetzer einiger platonischer Schriften. Luther verdammt die gesamte heidnische Philosophie; ebenso Melanchthon; übrigens steht jener, wie wir oben sahen, unter neuplatonischem Einflufs; dieser aber sah sich, zur Begründung einer wissenschaftlichen Theologie der Reform, zur Rückkehr zu Aristoteles genötigt. In England treffen wir auf den berühmten Kanzler Thomas Morus, dessen Utopien an die Republik Platons erinnern.

Unter allen Nationen Europas ist keine mehr als Frankreich, was Gelehrsamkeit und Philosophie betrifft, dem geistigen Impuls Italiens gefolgt, mit dem Unterschiede, dafs für Frankreich Platon nicht ein blofser Bezauberer und „Zauberer" ist, dessen wunderbare Prosa die Imaginationen in Entzücken wiegt, sondern zu den bedeutendsten und tiefsten Metaphysikern zählt. „Die französische Renaissance ist wie ihre ältere Schwester, die italienische, tief vom Platonismus durchtränkt . . . Das Feld litterarischer Begeisterung fand sich auf einen Schlag erweitert und geläutert: eine unbekannte Welt öffnete sich vor den Augen der geblendeten Schriftsteller." Im Heptameron der Königin von Navarra weht ein „tief platonischer Hauch," wenn auch Petrarca und Boccaccio (!) mit Sokrates oder der Diotima des Gastmahls in den Einflufs sich teilen dürften. Wenn in der ersten Hälfte der Regierung Franz des I. noch kein entschlossener Kämpe der Sache Platons auftrat, so ändert sich dies mit dem Eindringen der Werke der Florentiner, Ficins, Landinis. Alsbald gilt Platon als der göttliche, als philosophorum Deus: Lyon, wo die Gemmae sive illustriores Platonis sententiae ad excolendos mortalium mores et vitas recte instituendas erschienen, wurde zu einem „zweiten Florenz".[1]

Der Einflufs, den die gelehrten Anhänger Platons auf ihre Zeitgenossen ausübten, ist nicht zu vergleichen mit demjenigen, den die Platoniker von Florenz in Italien besafsen. Die Reihe jener eröffnet Etienne Dolet, der, angeklagt der Gotteslästerung, des Aufruhrs und der Erklärung verbotener und verdammter Schriften, ein tragisches Ende nahm. Fast ebenso tragisch endete Petrus

[1] A. a. O. Jul. 1897 S. 418 ff.

Ramus. Nie wurde Aristoteles in Frankreich so heftig angegriffen als von Ramus. Der Kult Platons und seines Lehrers beherrscht sein Denken und erhebt sich in ihm zur Höhe einer wahrhaftigen Religion. In Deutschland wurde er als „französischer Platon" gefeiert. Trotzdem konnte man nicht ohne Grund versichern, dafs er nie in die wahre Tragweite der platonischen Dialektik eingedrungen sei.

Ernstlicher beschäftigte sich mit Platons Schriften Regius (Leroy). Man rühmt an seinen Übersetzungen in die französische Sprache die genaue Wiedergabe der Physiognomie des Textes, die Beibehaltung der Wortfolge u. s. w., tadelt aber den Mangel an Methode in seinem Wissen, an Sicherheit und Feinheit in seinem Geschmacke. Der erste von ihm übersetzte platonische Dialog ist der Timäus. In der Vorrede findet sich ein enthusiastisches Lob der Rede Platons, deren sich Gott selbst bedient haben würde, falls er in menschlicher Sprache reden wollte. Darauf folgte die Übersetzung des Phädon, des Dialogs, in welchem der Spiritualismus Platons am entschiedensten zum Ausdruck kommt; diesem die noch gelungenere Übertragung des Gastmahls, unter allen Dialogen derjenige, welcher sich der Sympathieen der Renaissance am meisten erfreute. Den Schlufs bildet der platonische Staat. Leroy ist jedoch nicht allein Übersetzer, sondern auch ein freilich bis zur Ermüdung weitschweifiger Erklärer mit der doppelten Tendenz, Platon als den siegreichen und unversöhnlichen Rivalen des Aristoteles hinzustellen, und die Übereinstimmung des Hellenismus mit dem Christentum um jeden Preis aufrecht zu erhalten.

Als Übersetzer reiht sich an Leroy im 16. Jahrhundert Serranus (De Serres)[1] Die weitern Schicksale des Platonismus zu verfolgen, liegt aufserhalb unserer Aufgabe und Absicht. Es genügt zu bemerken, dafs die platonische Philosophie auch in neuerer Zeit sowohl in Deutschland als in Frankreich und Italien ihren Einflufs zur Geltung brachte, ohne jenen Charakter zu verleugnen, der sie in der Zeit der Renaissance auszeichnet. Indes teilt sie sich mit Demokrit in die Herrschaft der Geister. Das „Joch" des Glaubens und der Theologie abschüttelnd

[1] A. a. O. Nov. 1897. S. 155 ff.

schwankt die moderne Philosophie zwischen platonischem Idealismus, dem Ikarusflug eines himmelstürmenden Strebens nach dem Göttlichen, und dem bleiernen Druck eines materialistischen Realismus, der sie an den Boden fesselt. Indem jene, die spiritualistische Philosophie, zur Devise des: Non serviam sich bekennt, nimmt sie eine göttliche Erleuchtung als natürliche Ausstattung für sich in Anspruch und gerät auf diesem Wege in die Bahn des Neuplatonismus. Wie die Plotin und Proklus das Christentum durch eine natürliche Mystik ersetzen zu können glaubten, so nehmen die Adepten des modernen Platonismus den höheren Gehalt des Christentums in die Vernunft herein, betrachten ihn als eine Anticipation der Vernunft, nicht ohne ihn im neuen Rahmen zu modifizieren und seines wahren Charakters zu entkleiden. Demnach können wir als ein Resultat der geschichtlichen Erfahrung den Satz aufstellen, dafs der Platonismus überall, wo er sich der Scholastik, d. i. der kirchlich approbierten Wissenschaft entgegensetzt, in offenen oder geheimen Widerspruch setzt gegen Glauben und Theologie, gegen Christentum und Kirche.

Mitten in diese Gesellschaft, die unter der glänzenden Hülle einer idealen Geistesrichtung von einem neuen Heidentum in Wissenschaft, Kunst und Leben bedroht war, schlug das gewaltige Wort des Mönches von San Marco ein. Als Prediger, Apologet und Philosoph setzte er die ganze Macht seines Geistes für die Reinheit der Lehre, den Ernst in Wissenschaft und Kunst, die Herrschaft christlicher Sitte im Leben ein. Für diese Aufgabe war er bereits von der frühesten Jugend auf vorbereitet. Noch bevor der Entschlufs, der Welt zu entsagen, in ihm reifte, ergab er sich dem ernstlichen Studium der Scholastik. Seine Neigung trieb ihn zur peripatetischen Philosophie. Der sichere, zielbewufste Gang der aristotelischen Dialektik wurde ihm zur zweiten Natur; ihr verdankt seine Predigtweise ihre logische Schärfe. Indes wufste er auch der Schule gegenüber seine Selbständigkeit zu wahren und sich der müfsigen Subtilitäten zu enthalten, in welche die Wissenschaft seiner Zeit allmählich sich verwickelt hatte. Sein Führer war der hl. Thomas von Aquin; er nannte ihn den gröfsten Philosophen, der je unter

den Lateinern erstand. Später war er gewohnt zu sagen, alles, was er wisse, verdanke er dem englischen Lehrer.[1] Diese Verehrung des Aquinaten mag das Ihrige zur Wahl des Ordens des hl. Dominikus zu seiner Zufluchtsstätte aus der Unruhe und den Gefahren des damaligen Weltlebens beigetragen haben.[2] Dem Zuge der Zeit folgend wandte er sich auch der Lektüre Platons zu; weit entfernt jedoch, in den Dialogen des „Göttlichen" einen Ersatz des Christentums zu finden, gelangt er zu dem bezeichnenden Ausruf: Che giova tanta sapienza, se sapeva più una vecchierella della fede, che Platone.[3]

Nachdem er bereits den Entschlufs gefafst, die Welt zu verlassen, widmete er sich dem Studium und der Betrachtung der heiligen Schriften, insbesondere des Alten Testamentes, und schöpfte daraus jenen Gedanken, der so mächtig auf seine Zukunft einwirken sollte, von dem für die Schicksale der Kirche vorbildlichen Charakter Israels und der Synagoge. Die vielfach traurigen Zustände in der irdischen Erscheinung der Kirche flöfsten ihm jene Klagetöne ein, die in seiner Canzona de Ruina Ecclesiae (um 1475) sich Luft machten.[4]

Però mi duole assai che l'amoroso
Antico tempo, e il dolce suo periglio
Ormai sia preso . . .[5]

Nach seinem Eintritt in den Orden des hl. Dominikus, zu welchem ihn weniger die Neigung zu lehren und zu predigen, als vielmehr das Verlangen nach innerer Heiligung und dem Frieden der Seele bewogen hatte, nahm er aus Gehorsam, dem Wunsche seiner Obern gemäfs, die früheren Studien wieder auf. Aristoteles und der hl. Thomas bildeten die Grundlage. Vorbereitet zu diesem Studium, wie er es bereits war, machte er in kurzer Zeit reifsende Fortschritte.

Als Priester zum Lektorate befördert und von seinen Obern zum philosophischen Lehramt berufen, widmete er seine Lehr-

[1] Luotto, Il vero Savonarola. Firenze 1897 p. 103. cf. p. 41. Luotto starb inzwischen, s. Il prof. Luotto. Ricordo del P. Ferretti. Milano. [2] Bayonne, Étude sur J. Savonarola, 1879 p. 8. 11. [3] Vgl. d. Zeitschr. Monatrosen 41. Jahrg. 15. April 1897. S. 410 f. [4] Monatrosen 15. Mai 1897. S. 462. [5] Poesie di Jieronimo Savonarola. Ed. Audin de Rians. Firenze 1847 p. 7. Vgl. Bayonne a. a. O. S. 12 ff.

stunden der Erklärung der Physik und Metaphysik des Aristoteles. Eingedenk aber eines höheren Zieles, nämlich, wie er sich ausdrückte, Menschen und Christen zu bilden, bevor er die Reihen der Dialektiker verstärke, stand er nicht an, den philosophischen Vortrag durch Erklärung bald einer Stelle des heil. Hieronymus, bald einer Abhandlung Augustins oder einer Collatio Cassians zu unterbrechen. Sein Bestreben ging zuerst darauf, den Willen zu läutern, dann erst den Geist zu schmücken. — Neben den philosophischen verfolgte er seine theologischen Studien. Wie dort Aristoteles, so war hier der hl. Thomas sein Führer, und mit Recht hat man bemerkt, dafs angesichts der methodischen Klarheit, der dialektischen Kraft und der leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit von Savonarola theologische Kommentare zu den Schriften des englischen Lehrers zu erwarten gewesen wären, nicht unwürdig derjenigen seiner zukünftigen Brüder, eines Cajetan, Joh. a. S. Thoma, Bannez und anderer, falls schon damals die Stunde zu einer solchen Blüte des thomistischen Studiums geschlagen hätte. Wie man erwarten mufs, war es aufser dem hl. Thomas vor allem der „göttliche" Augustin, dem sich der wahrheits- und wissensdurstige Geist des jungen Lektors zuwandte. In diese wenig gekannte Epoche seines Lebens fällt die Abfassung eines bescheidenen Denkmals seines weltlichen Wissens, das wir später näher ins Auge fassen werden, und das sich wie die Skizze einer umfassenderen Arbeit verhält, nämlich der zu Venedig 1512 unter dem Titel: Compendium totius philosophiae tam naturalis quam moralis gedruckte philosophische Traktat.[1] Das Werk enthält unter anderem einen Traktat über Einteilung, Rangordnung und Nutzen der Wissenschaften, eine Poetik und eine kurze Darstellung der Logik. Die Moral ist dem hl. Thomas entlehnt, die Naturgeschichte ist ein Auszug aus den Werken des Albertus Magnus. Die Politik entwirft in grofsen Umrissen die durch die Schrift des englischen Lehrers: De Regimine Principum verbesserte Staatslehre des Aristoteles. Die Poetik dagegen ist das persönliche Werk des Bruders Gerolamo, worin er seine

[1] Ein Nachdruck erschien in Wittenberg 1596 von Joh. Jessenius, der Savonarola zum Luther Italiens stempelt. Wir werden sehen, mit welchem Rechte. Monatrosen, a. a. O. S. 36.

eigenen Ideen zusammenfafst, und zwar auf eine sehr interessante und zuweilen recht originelle Weise. So zeigt er sich für die Dichter nicht sehr eingenommen. Freilich hatten die gleich den Philosophen wie Pilze aufsprossenden Horaze seiner Zeit die Poesie zur Hetäre herabgewürdigt, so dafs sie den scharfen Tadel Savonarolas, selbst eines Dichters, und nicht von den schlechtesten, wohl verdienten. Jeder hielt sich, das alte Wort: Poetae nascuntur, mifsbrauchend, für einen gebornen Dichter. Hiergegen ist die Äufserung gerichtet: „Quicunque ergo de Logica et Arte poetica hoc solum habet quod natura largitur, certe neque Logicus, neque Poeta dici poterit, nisi forte omnes homines mundi, tam humanos tam rusticos et ipsas etiam mulieres poetas, oratrices et logicas appellare voluerimus.“ Mit Platon will er gewisse Dichter aus einem wohlgeordneten Staatswesen ausgeschlossen wissen. „Contra hoc poetarum genus Plato legem ferendam censuit, quam nostri Christiani hodie (proh mores!) nec intelligere, nec servare volunt . . ., ut poetae de civitatibus pellantur, quia omnia et exemplo et auctoritate falsorum, nefandissimorumque deorum, ac turpissimorum versuum pruritu titillationeque devastantes, libidinibus ignominiosissimis repleverunt. Quid igitur faciunt principes nostri? Cur haec mala dissimulant? Cur legem non ferunt, ut non solum tales poetae civitatibus expellantur, sed etiam libri eorum aliorumque veterum qui de arte amandi, de meretriculis, de idolis ac de daemonum spurcissima nequissimaque superstitione editi fuerunt, igne usque ad pulverem consumantur.“ (Comp. etc. Venet. 1542 In poet. apolog. p. 39. 54.)

Doch nicht blofs die antiken und modernen Ovide, Catulle und Tibulle verdammt er zum verdienten Feuertode, ebenso strenge spricht er sich gegen sich christlich nennende Dichter aus, die Gott in heidnischer Form und Sprache preisen wollen, welche die himmlische Jungfrau zur Minerva, das heilige Collegium zum collegium augurum und die Messe für Verstorbene zu einem litare diis manibus machen. Solchen, deren carmina Deum sub nomine spurcissimi, libidinosissimi Jovis et aliorum fictitiorum deorum blasphemant potius quam laudant, ruft er zu: Ad supera quaeso, ascendite, scholastico puerorum commercio

valedicite, vanissimam idolorum superstitionem fugite, ad Christi crucem advolate, sub cuius alarum umbra tutissimi, non terrestri hedera, sed coelesti lauro coronati, aevum ducetis. (L. c. p. 56, 60.)[1]

Zur Illustration des Gesagten mögen einige Belege dienen, wie sie uns eben zur Hand sind. So läfst der eine (Bembo) den heiligen Stephanus (divum Steph.) die Himmlischen (Superos) preisen: cui (scil. Stephano) se, quantus erat, manifesta in luce videndum Ipse pater Divum dederat cum compare nato Sublimis, medioque illi fulgebat olympo. Der Heilige betet für seine Feinde: ah veniam Superos anima fugiente rogabat: Placabat Superos hosti iam frigida lingua. (Carmina selecta saec. XV et XVI Venet. 1789 p. 18.) Eine andere Dichtung ist betitelt: Pro Corycio votum ad Deos, quibus aediculam exaedificaverat. Hier ist die Rede von den „sancta numina, quibus posuit Corycius aram". Die seligste Jungfrau ist die divina puella, quam ipse sibi legit summi rector olympi. Der Sohn Gottes ist puer aetherei patris magnum incrementum (L. c. p. 19). Ein anderer (Politianus) redet den Stellvertreter Christi auf Erden an als denjenigen, qui vicem summi gerit hic Tonantis (L. c. p. 102). Ein dritter (Sannazarius) kleidet (an den divus Jacobus Picenus) den Ausdruck der Bewunderung in die Worte: Miremur, tibi si placidi penetrale Tonantis, Et patet immensi regia clara poli (p. 145). Ebenderselbe ruft auf sein zu bauendes Haus den Segen der Waldgötter an: Di nemorum salvete ... prius infosso tectum quam cingere sulco incipimus, iustos ture piate Deos (p. 146). Diese Beispiele, wie sie sich boten, genommen, und nicht von den charakteristischsten, beweisen hinlänglich, wie die dichterische Sprache sich heidnisch gestaltete, nachdem doch die christliche Poesie sich bereits längst den ihr angemessenen dichterischen Ausdruck geschaffen hatte.

Der Bildungsgang Savonarolas ist für das richtige Verständnis seiner Lehre und für die Würdigung seiner Bedeutung als Theologe und Apologet von entscheidendem Gewicht. Nie hörte er auf, der getreue Schüler des hl. Thomas zu sein. Es

---

[1] Monatrosen, a. a. O. S. 37 f.



war deshalb vergebliche Mühe, ihn zu einem Vorläufer Luthers machen und einen Glaubensbegriff sowie eine Auffassung der Kirche bei ihm nachweisen zu wollen, wie sie später von den Reformatoren im bewufsten Gegensatze gegen die Kirchenlehre aufgestellt wurden. Wenn man nicht behaupten will, dafs das Konzil von Trient, statt die Lehre Luthers zu verwerfen, dieselbe sich angeeignet habe, so wird man zugestehen müssen, dafs Savonarola keine andere Lehre vertreten habe als die des Konzils von Trient; denn dieses überhäufte den englischen Lehrer mit Beifall und machte die einschlägigen Lehren desselben zur Grundlage seiner Entscheidungen. Dieselbe Lehre des heil. Thomas aber ist die des Mönches von S. Marco, des angeblichen Vorläufers der sog. Reformation.

Rudelbach, der Savonarola für die „Reform" reklamiert und dessen Versuch in Theodore Paul[1] einen Nachfolger fand, scheint zwar geneigt, nach dem Vorgange eines protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts den hl. Thomas selbst als einen „Zeugen der Wahrheit" in Anspruch zu nehmen, womit allerdings die Frage bezüglich Savonarolas auf die einfachste Weise sich erledigen würde.[2] Einer Widerlegung derartiger Behauptungen bedarf es nicht. Gleichwohl verdienen die glänzenden Zeugnisse, welche die genannten protestantischen Schriftsteller unserer klassischen Scholastik ausstellen, unsere Berücksichtigung. „Thomas Aquinas und Bonaventura (bemerkt Rudelbach), die hervorragenden Säulen dieser Blütezeit der Scholastik, enthalten nicht nur eine lebendige Fortentwicklung des gegebenen Stoffs, geben nicht nur eine überraschend tiefe Lösung der schwersten dogmatischen Fragen . . ., sondern, was eben die Vollendung dieser Richtung anzeigt, sie übersehen bei dem

---

[1] Jérome Savonarole. Par Th. Paul. 1. p. Genève 1837.

[2] Rudelbach, Hieronymus Savonarola u. s. Zeit. Hamburg 1835. S. 23. In Rudelbachs Fufsstapfen trat Meier (1836). Vgl. dagegen Clark, Savonarola, His life and times. London 1878, wo es von Rudelbach heifst: „Dieser Schriftsteller entzog seinem Buche viel von seinem Werte durch den hartnäckigen Versuch, zu beweisen, Savonarola sei ein Protestant gewesen"; und von Meier: „er verdarb sein Werk durch sein Bestreben, zu beweisen, dafs Savonarola die Lehren Luthers vorausgenommen habe." S. IV, V.

Streben nach wissenschaftlicher Klarheit die praktische Aufgabe der Theologie nicht, sie brechen selbst dem armen Volke das Brot."[1] Die Theologie war ihnen aber nicht wie vielen Neueren ein rein natürliches Wissen oder bloſse Gelehrsamkeit, sondern in ihren Principien übernatürliches, im göttlichen Glauben wurzelndes Erkennen und darum nicht, wie die Königin und Herrscherin der natürlichen Wissenschaften, die Metaphysik, bloſs theoretische (spekulative), sondern zugleich praktische Wissenschaft. Ihre übernatürliche Wurzel aber war kein Hindernis der Aufnahme allseitigen Wissens. „Wenn wir, fährt derselbe Schriftsteller fort, die Scholastik von der Spitze ihres Ruhms aus mit Recht als eine geistliche Macht ansehen, so vergessen wir dabei nicht, daſs sie es zugleich dadurch ward, daſs sie alle Elemente der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Bildung in sich aufnahm."[2] Sie erfüllte die Forderung des romantischen Dichters und Philosophen: „Geistlich wird umsonst genannt, Wer nicht Geistes Licht erkannt."

Im weiteren anerkennt derselbe Autor die Thatsache, daſs trotz des „unleugbaren Verfalls" der Scholastik (nach Thomas) „dieselbe Einzelnen immer ein fruchtbares Vehikel theologischer Bildung blieb, und daſs Thomas immer mehrere tüchtige Schüler gezogen."[3] Endlich konstatieren wir ein weiteres Zugeständnis: „Die edleren Keime, die im Scholasticismus lagen, waren trotz des Verfalls desselben nicht verloren. Denn weder würde der Gegensatz der späteren mystischen Theologie . . . sich so gestaltet haben, noch mit der Energie aufgetreten sein, wenn man nicht in der Reihe der Scholastiker selbst die Fuſsstapfen gesehen hätte; und es wird dieser Gegensatz überhaupt unrichtig aufgefaſst, wenn man eine abgesonderte Partei von biblischen Theologen fingiert, die die christliche Wahrheit, ohne Voraussetzung des apostolischen Glaubens, auf freier Hand aus der heiligen Schrift hätte schöpfen wollen."[4]

Aus diesen Zugeständnissen dürfen wir schlieſsen, daſs auch „das tiefere Eingehen auf die stetige und stille Entwicklung des geistlichen Lebens und den Reichtum der Erfahrung desselben"

---

[1] A. a. O. S. 19. [2] A. a. O. [3] S. 23. [4] S. 34.

sowie „das feste Anschliefsen an die Aussprüche der heiligen Schrift und das Streben zur Verherrlichung derselben“ bei Tauler, Savonarola u. s. w. kein „reformatorisches“ Streben vor der Reformation beweisen, vielmehr im innigsten Einklang mit dem Geiste der traditionellen Theologie stehen, der Theologie, die in der Auffassung des hl. Thomas nichts anderes als die Wissenschaft der hl. Schrift ist.

Über das Verhältnis Savonarolas zu dem Platonismus berichtet der bereits angeführte Th. Paul folgendes, was zur Ergänzung des über Savonarolas Studien Gesagten dienen möge. „Es ist wahrscheinlich, dafs Savonarola erst in der Folge mit Platon sich näher bekannt machte, als er einer Gesellschaft näher trat, in deren Schofse das Andenken und die Lehren des Stifters der Akademie seit kurzem die lebhafteste Begeisterung erweckt hatten. Damals vertiefte er sich in das Studium der Werke dieses Philosophen mit dem gröfsten Eifer. Er hatte vieles über diesen Gegenstand geschrieben und gesteht später, er sei in Gefahr gewesen, sich von dem allgemeinen Enthusiasmus hinreifsen zu lassen, der so lebhaft und leidenschaftlich war, dafs man selbst von der Höhe der Kanzel herab fast von nichts anderem als von dem göttlichen Platon reden hörte. ‚Ich habe dereinst diesen Irrtum geteilt (bekennt er in einer seiner Predigten), bald aber, als Gott mich erleuchtete, habe ich alles, was ich darüber geschrieben, zerrissen. Was nützt all diese Wissenschaft, wenn ein armes altes Weib mehr als Platon vom Glauben weifs.‘“[1]

2. Dogmatischer und apologetischer Standpunkt. Die kleineren apologetischen Schriften.

Dafs der dogmatische Standpunkt Savonarolas kein anderer sei als der des Konzils von Trient, dürfte schon aus dem Verhältnisse hervorgehen, in welchem er zu dem theologischen Leitstern jener Kirchenversammlung, dem hl. Thomas von Aquin, steht. Als sein getreuer Schüler, dem der Thomismus bis ins Mark der Knochen drang[2] und der ihn in sein eigen Fleisch

[1] Prediche sopra diverse Salmi. Th. Paul l. c. p. 71 f. [2] Civiltà cattolica N. 1137 p. 322. Quarto Cent. p. 104.

und Blut verwandelte, konnte er dem Meister unmöglich in einer Grundlehre, wie es die vom Glauben und der Rechtfertigung ist, untreu geworden sein. Es ist denn auch eine ganz grundlose Behauptung, die schon durch seine eigene Darstellung widerlegt wird, wenn Rudelbach die reformatorische Lehre vom Glauben in „klarer, bestimmter und vollendeter Auffassung" bei Savonarola finden will.[1] So wenig als der hl. Thomas und der hl. Bonaventura den Glauben bei dem Akte der Rechtfertigung als „organisches Mittel (*ὄργανον ληπτικόν*)" betrachten, ebensowenig wird diese reformatorische Auffassung von dem Verfasser des triumphus crucis geteilt. Gleichwohl ist weder für ihn noch für seine grofsen Vorgänger der Glaube (in jedem Sinn) ein „nur Konkurrierendes".[2] Vielmehr ist der Glaube selbst rechtfertigend, jedoch nur als lebendiger, von der mittels der Taufe als der causa instrumentalis eingegossenen Liebe belebter, beseelter, informierter Glaube. Savonarola ist weit entfernt, den Glauben als das Mittel zur individuellen Ergreifung der Verdienste Christi und äufserlichen Zudeckung durch diese Verdienste trotz fortbestehender Sündhaftigkeit, mit anderen Worten ihn als Fiducial- und Specialglauben zu fassen. Rudelbach selbst sieht sich zu dem Geständnis gezwungen, dafs Savonarola die Lehre von der Ungewifsheit des Gnadenstandes mit den übrigen römisch-katholischen Theologen gemein habe, freilich, wie er meint, nur den Worten nach.[3] Dafs dem nicht so sei, erhellt schon aus dem Freiheitsbegriffe, den Savonarola mit dem heil. Thomas teilt. Daher sind es auch nicht „schwache Anklänge des römischen Schulsystems," wenn derselbe eine Mitwirkung und Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade und nicht blofs eine Mitwirkung zum Heiligungsprozesse des Gerechtfertigten[4] annimmt. Das Verdienst Christi wird hierdurch in keiner Weise geschmälert; denn keine Vorbereitung und keine Mitwirkung vermag die Rechtfertigungsgnade zu verdienen, da jede Vorbereitung und Mitwirkung selbst auf göttlicher, von Christus verdienter Gnade beruht. Aus diesem Grunde konnte Savonarola von der Gerechtigkeit Christi mit vollem Rechte sagen:

[1] Rud. a. a. O. S. 374. [2] A. a. O. [3] A. a. O. S. 364 Anm. [4] Ebd. S. 360 Anm.

Justitia tua est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum,[1] ohne jedoch, wie Luther, die Rechtfertigungsgnade, formell genommen, mit der Verdienstursache zu identifizieren und die Rechtfertigung als bloſse Zurechnung der Verdienste Christi zu erklären.[2] Nach Luther bleibt daher im Gerechtfertigten ein unaufgelöster Dualismus; die Sünde dauert fort, wenn auch ohne zugerechnet zu werden, selbst wenn sie sich wirksam erweist, solange der Glaube vorhanden ist, d. h. die zweifellose Gewiſsheit des individuellen Heils (wovon das Gegenteil zu behaupten nach Luther eine „gefährliche sophistische Lehre" ist):[3] allerdings eine widersinnige Annahme, die Luther nach seinem eigenen Geständnis die schwersten Gewissenskämpfe bereitete (Döllinger, Reformat. III. S. 239. 247).

Mit diesem Dualismus, der die Lehre Luthers in bedenklicher Weise der gnostisch-manichäischen Lehre nahe bringt, ist, wie gesagt, der Freiheitsbegriff Savonarolas unvereinbar. Im Sinne Luthers gleicht der menschliche Wille einem Pferde, das entweder von Gott oder dem Teufel geritten wird. Im Anschluſs an den hl. Thomas und in scholastischer Weise dagegen behauptet Savonarola die Freiheit sowohl in der Bestimmung des zu Wollenden (lib. specificationis) als auch in der Betätigung des Wollens (lib. exercitii). Nur in Bezug auf das Endziel — das Gute, die Glückseligkeit, ist der Wille, und zwar infolge einer Forderung der Freiheit selbst, der Notwendigkeit unterworfen und besteht, wie von selbst klar, in dieser Hinsicht keine lib. specificationis, da das Endziel der Freiheit gleichsam als Schwung- und Springbrett dient. Freie Wahl besteht daher hienieden nur in den Mitteln, oder „mit Rücksicht auf die Dinge, die zur Erreichung des Zweckes"[4] dienen oder zu dienen scheinen, während dagegen nach (im Jenseits) erreichter Glückseligkeit die Freiheit in dem Betracht aufhört, daſs die Seligkeit nicht mehr in einem Scheingut gesucht werden kann. Es ist genau die thomistische Lehre, die sich in den Worten Savonarolas ausspricht: „Sobald der Zweck mit völliger Klarheit von der Vernunft erkannt wird, dann ist zugleich eine gewisse Nötigung da (die, wie von selbst

[1] In Ps. Miserere. Lugd. Bat. 1633 p. 48. [2] Rudelbach S. 351. [3] A. a. O. 364. [4] A. a. O. S. 358.

einleuchtet, kein Zwang ist), der Mensch kann sich da nicht bestimmen nach eigenem Dünken, er kann nicht sagen: ‚Ich will dieses Gute nicht,‘ er kann den Akt des Wollens nicht suspendieren, sondern er mufs wollen das Gute, was er mit völliger Klarheit und Bestimmtheit erkannt hat. Mit uns als Wanderern aber, die die Sache noch nicht ergriffen haben, verhält es sich anders. Der Mensch kann zwar nicht sagen: ‚Ich will nicht glückselig sein‘, aber er kann für den Augenblick nicht denken wollen an den Zweck, und so den Akt des Willens und der Vernunft zugleich suspendieren; er kann sich ein scheinbar gröfseres Gut vorstellen als das wahre Gut. In den andern Dingen aber, die nicht im Zwecke begriffen sind oder nicht mit Notwendigkeit sich darauf beziehen, kann der Mensch wollen oder nicht wollen, den Akt suspendieren oder nicht suspendieren, wie es ihm gefällt."[1] Hiernach schliefst die Freiheit nicht allein den Zwang, sondern auch die innere Notwendigkeit aus und unterscheidet sich das liberum arbitrium wesentlich von dem servum arbitrium Luthers.

Folgerichtig ist die Gerechtigkeit des Wiedergeborenen, wiewohl aus Gnade um der Verdienste Christi willen verliehen, gleichwohl die eigene Gerechtigkeit des ersteren und nicht formell die Gerechtigkeit Christi, und Christus ist das Siegel des Gerechten, sofern er durch seinen Geist mittels der eingegossenen Gnade und Liebe wohnt, lebt und wirkt im wiedergeborenen Menschen.

Fragen wir nach dem tieferen Grunde, der den protestantischen Bewunderer Savonarolas verhinderte, in das Verständnis seiner Lehre einzudringen, so ist es der mangelnde katholische Begriff des Übernatürlichen. Nach katholischer Lehre ist die Gnade des Urstands ein naturae superadditum. Das Göttliche ist dem Menschen nicht Natur, entspringt nicht aus dem Naturgrund, ist nicht Blüte natürlicher Entwicklung, nicht Frucht einer rein natürlichen Thätigkeit. Vielmehr von oben herab ergreift das Göttliche den Menschen, um ihm eine seine natürliche Empfänglichkeit überragende Vollkommenheit zu

[1] Bei Rudelbach S. 359 aus Pred. sop. Salmo: Quam bonus Israel.
[2] A. a. O. S. 363.



verleihen, ihn über die Natur zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben. Nach lutherischer Auffassung dagegen gehört das Göttliche im ursprünglichen Menschen, im Menschen vor dem Falle, zur Integrität der Natur, bildet einen Bestandteil derselben. Mit dessen Verlust geht folgerichtig ein Bestandteil der Natur selbst verloren. Die eingedrungene Sünde sitzt in ihrem innersten Kern, vergiftet ihre Wurzel und kann zwar zugedeckt, nicht aber ausgerottet werden. Daher jener oben erwähnte Dualismus im Gerechtfertigten, im welchem nicht blofs, wie nach katholischer Lehre, der Stachel der Konkupiscenz — zur Erwerbung von Verdienst durch siegreichen Kampf —, sondern die Sünde selbst fortlebt und fortwirkt.

Ohne das angedeutete übernatürliche Moment der katholischen Lehre ist es auch unmöglich, die Glaubenstheorie Savonarolas richtig zu würdigen. Der übernatürliche, göttliche Glaube ist nicht blofs Vertrauen und subjektive Heilsgewifsheit, wie in der reformatorischen Auffassung, sondern wesentlich Erkenntnis, ein Ergreifen der göttlichen Wahrheit im göttlichen Lichte, Teilnahme am göttlichen Erkennen, ohne deshalb mit dem historischen Glauben zusammenzufallen, zugleich aber auch, ohne ihn völlig auszuschliefsen. Denn alle Vermittelung ist nur Voraussetzung und Bedingung, nicht konstituierendes Element des in seinem Princip und Motiv göttlichen Glaubens. Dies gilt in seiner Weise auch von der Vermittelung durch die Kirche, die deshalb nicht ein trennendes Zwischenglied zwischen Christus und dem individuellen Gläubigen, sondern das beide einigende Band bildet.

Wie Rudelbach durch seinen religiös-naturalistischen Standpunkt gehindert ist, in das Verständnis der Gottes- und Weltanschauung Savonarolas einzudringen, so verschliefst sich ein anderer Bewunderer des grofsen Mönches dieses Verständnis sowie das der Grundidee, welche das Zeitalter der Renaissance bewegt, durch seinen modern-rationalistischen Naturalismus. Villari[1] bezeichnet als solche das allgemein gefühlte Bedürfnis der „Annäherung an Gott", der unmittelbaren Verbindung mit

[1] La Storia di Girolamo Savonarola. Firenze 1859. Bd. I. S. 101.

Gott, ein Bedürfnis, das die alexandrinische Philosophie zu befriedigen versprach, indem sie die unmittelbare Anschauung Gottes als das höchste Ziel des Menschen, als Summe menschlicher Glückseligkeit erklärte. Wir sahen indes, dafs der Geist der Renaissance sowie derjenige der alexandrinischen Philosophie ein ganz anderer war und darin bestand, das höchste Ziel, die Erhebung zur Quelle alles Wahren, Guten, Schönen auf dem Wege natürlicher Entwicklung, durch natürliche Geisteskraft — ohne Christus, ohne seine Kirche — zu erreichen. Die unmittelbare Verbindung mit Gott ist eine specifisch christliche Idee, eine Idee, welche die alexandrinische Philosophie nicht aus Platon, nicht aus eigenem Fond entnehmen konnte, die sie vielmehr dem Christentum raubte, um sie auf heidnischen, naturalistischen Boden zu verpflanzen, und mit Christentum und Kirche in den Wettbewerb um die erlösungsbedürftige Menschheit zu treten.

Es ist derselbe gegen das Christentum gleichgültige oder vielmehr nach Christi Wort dem Christentum feindliche Geist, der auch eine spätere Renaissance, unsere sogenannte zweite klassische Litteraturperiode, beseelte, als ihr gefeiertster Koryphäe noch als Greis sich nicht entblödete, von dem „Jammerbild" am Holze als dem „leidigen Ding" zu reden,[1] und ein Zweiter, nicht Geringerer, die Kunst feierte, die mit zarter Hand die Kette von der Erde zum Himmel webe.[2]

Die unmittelbare Verbindung mit Gott ist eine christliche Idee, und es bedurfte wahrlich nicht der alexandrinischen Philosophie und der Renaissance, um Savonarola mit dieser Idee zu durchdringen. Sie ist aber ebensowenig eine angeborne Idee; denn „in keines Menschen Herz" ist gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Abgesehen aber von der irrtümlichen Auffassung ihres Ursprungs ist vollkommen wahr, was der italienische Biograph Savonarolas von der das Leben und die Schriften Savonarolas durchdringenden Grundidee sagt. „Kaum aber begann diese Idee eine aus Büchern geschöpfte Theorie zu sein, als sie in Savonarola schon ein mit ihm ge-

[1] Westöstlicher Diwan. Suleika Nameh. [2] S. Kleutgen, Die Ideale und ihre wahre Verwirklichung. 1868. S. 16.



borenes Gefühl war, das sein ganzes Leben beherrschte, ja sein Leben selbst genannt werden kann. In der That kannte er kein anderes Verlangen als nach Gott. Und unter diesem Gesichtspunkt will der gröfste Teil seiner religiösen Schriften angesehen sein; sie sind häufig nichts anderes als eine Offenbarung jenes religiösen Gefühls, jenes sozusagen santo furore."[1]

Der apologetische Grundgedanke Savonarolas ist Christus die Quelle des Heils, die ausschliefsliche Quelle nicht allein der übernatürlichen Glückseligkeit, zu welcher der Mensch thatsächlich bestimmt ist, sondern auch der Befriedigung der tiefsten Geistes- und Herzensbedürfnisse des Menschen, der einzige Führer zum Ideal. Also eine „immanente" Apologetik, wie sie heutzutage von manchen[2] angestrebt wird, aber eine solche nicht im Gegensatze zur Scholastik, zur „ontologischen" Apologetik, sondern scholastischem Boden selbst entsprofst, aufgebaut auf den festen Grund der Lehre des Engels der Schule.

Eine kurze Zusammenfassung der apologetischen Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Religion und die Gottheit des Gekreuzigten enthält eine der Predigten über Amos und Zaccaria, die wir als ein Zeugnis für die leitende Absicht und den Ideengang unseres Apologeten mitteilen wollen.[3]

„Diesen Morgen will ich zu vielen Leuten sprechen, will ein wenig mit euch reden. Ihr habt euer Gebet verrichtet, und mir ist eingegeben worden (sono inspirato), unsern Predigten ein Ende zu machen; und darum will ich diesen Morgen alles, was ich bisher gepredigt habe, in einem Nachwort wiederholen. Und so viel ich euch in langer Zeit gepredigt, sind doch unsere Schlufssätze nur wenige gewesen und alle auf ein Ziel hingerichtet, nämlich euch zu lehren, recht zu leben; indem ich also unsere Schlufssätze kurz wiederhole, will ich zu vielen sprechen und zu verschiedenen Personen. Du weifst, wie unser Heiland Jesus Christus, nach dem Evangelium, zuerst den Jüngern erschien, die einfältig glaubten, dann St. Thomas der letzte war, der ihn sah, weil er nicht schlicht glaubte, sondern den Glauben

[1] Villari I. 102. [2] Vgl. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik 1897. Revue Thomiste 1897. Schwalm, La crise de l'Apologétique. [3] Luotto, Il vero Sav. p. 23 ff.

mit Händen greifen wollte. Ich glaube, Florenz, du wirst dich erinnern, wann ich vor einigen Jahren zu predigen begann. Ich fing an, schlicht, ohne Philosophie, zu predigen, und doch brachten diese Predigten Frucht bei schlichten Personen, die zuerst zu gewinnen waren. Aber die Gelehrten begannen alsdann dawider zu kämpfen, von den Dichtern, Astronomen, Philosophen und Weisen der Welt erfuhr ich Widerspruch; sie gaben zu verstehen, unser Predigen sei so einfältig aus Unwissenheit. Ich sage dies nicht, um mich zu loben, sondern weil sie eben dies glaubten. Dann fing ich an, in meinen Predigten die Gründe vorzuführen und dir zu beweisen, und durch aus der Natur und der hl. Schrift geschöpfte Gründe zu zeigen, was ich sagte, und vom Glauben zu predigen und mit vielen Gründen zu beweisen; und alsdann berührtest du die Wunden, wie St. Thomas, und auf dieser Grundlage verfuhr ich immer mit diesen Weisen der Welt."

„Und da du immer an die sinnliche Erkenntnis und die natürlichen Vernunftgründe dich halten willst, so liefs ich es mir stets angelegen sein, dir handgreiflich zu machen, dafs die Philosophie nicht ausreicht und das natürliche Licht zum Heile nicht genügt, dafs vielmehr der Glaube dein Fundament bilden mufs. Und unter anderen Dingen, in denen die Philosophie nicht zureicht, zeigte ich dir, dafs es ihr am Anfang und am Ende fehlt. Frage irgend jemand, woher er in diese Welt kommt, und sage zu ihm: Woher, o Mensch, kommst du? Er weifs es nicht. Und doch können die Philosophen nicht leugnen, dafs der Mensch etwas, was unsterblich ist, in sich hat, nämlich die Seele, und jeder gesteht sie zu, wenn er nicht ganz roh ist, und jene Philosophen sagen, dafs sie nicht aus dem Vermögen des Stoffes stammen könne, wissen aber keine andere Ursache, von welcher sie kommt, anzugeben, und Aristoteles selbst, der auch nicht wufste, woher sie stamme, sprach davon so verworren und sagte, quod deforis venit, sie komme von aufsen. So irren die Philosophen im Anfang des Menschen oder zeigen sich unzureichend. Dasselbe gilt auch vom Ende, denn da sie sehen, dafs die Seele unsterblich ist, was sie nicht leugnen können, wissen sie nicht zu finden, wohin sie gehe, nachdem

sie den Leib verlassen, und wenn sie darüber auch verschiedene Ansichten aufstellen, geben sie keine Beweise: so dafs also die Philosophie es am Anfang und am Ende fehlen läfst. Und doch zwingt die Ordnung im Weltall alle tieferen Geister, zu sagen, dafs Gott diese Welt lenke, und man mufs sagen, da er das All geschaffen und indem er es leitet, dafs er kann (Macht hat), weifs und will: folglich ist zu sagen, dafs es eine göttliche Vorsehung gibt. Alle natürlichen Ursachen tragen für ihre Wirkungen Fürsoge; um wie viel mehr Gott, die erste Ursache, für die von ihm geschaffenen Dinge. Und wenn wir sehen, dafs er allen Naturwesen der Welt fürsorgt, wie viel mehr müssen wir sagen, dafs er für den Menschen Fürsorge trägt, der alle Naturwesen an Adel übertrifft? Und darum war ich genötigt, indem ich dir predige, diese natürliche Welt dir vor Augen zu stellen, und dir zu zeigen, dafs sie unter der göttlichen Fürsorge steht, und von diesen natürlichen Dingen habe ich dich zu den übernatürlichen geführt und habe dich die Wunden mit Händen greifen lassen und dir den Glauben Christi mit zahlreichen Gründen dargethan."

„Ich erinnere mich, dafs ich dir einen Triumphwagen vor Augen stellte, darauf der Gekreuzigte. Wir stellten ihn in die Mitte der Welt, und ich legte seine Werke hinein, und auf diese Art führte ich dich von der Erkenntnis dieses natürlichen Weltalls zur Betrachtung einer andern Welt. Dann zeigte ich dir viele Wirkungen des Glaubens Christi und des christlichen Lebens, und unter anderen kannst du diese Wirkung nicht leugnen, nämlich dafs das christliche Leben vollkommen sei. Du mochtest wohl in frechem Trotze die Wunder leugnen, aber du kannst das deinen Augen gegenwärtige christliche Leben nicht leugnen. Du kannst kein besseres finden, ja, nicht einmal in der Einbildung ersinnen. Ferner habe ich dir immer gezeigt, dafs dieses christliche Leben nicht etwas Natürliches, aus der eigentümlichen Natur des Menschen Hervorgehendes ist; denn wäre dies der Fall, so würde folgen, dafs alle Menschen dieses Leben führen und auf diese Art das Gute vollbringen. Ebenso habe ich dir gezeigt, dafs dieses christliche Leben nicht die Frucht der individuellen, persönlichen Natur sei, denn wäre dies

richtig, so könnte es dem Menschen nicht so schwer fallen, das Gute zu thun; wir sehen nun aber im Gegenteil, wie grofs die Schwierigkeit ist, wahrhaft gut zu leben. Gleicherweise sehen wir, dafs der Mensch nicht schon gut geboren wird, und dafs aus Bösen Gute werden, dafs also das christliche Leben nicht aus einer dem Menschen als solchem eigentümlichen Beschaffenheit stammt. Auch stammt es nicht aus der Einbildungskraft; denn die blofse Phantasievorstellung eines Gekreuzigten vermag ohne Gottes Zuthun so vornehme Wirkungen nicht zu erzielen. Denn die Einbildungskraft der Philosophen, die zur Vorstellung Gottes als der ersten Ursache gelangten, erhob sich, wie wir sahen, nicht zu einem wahrhaft sittlich guten Leben, und sie vermochten sich nicht von der Eigenliebe loszureifsen; folglich kommt das wahrhaft gute Leben nicht von der Vorstellungskraft. Auch stammt es nicht, wie ich dir öfter sagte, aus dem Einflusse der Gestirne; denn käme es von solchen Einflüssen, so wäre es dem Menschen natürlich und dieser von Natur dazu geneigt. Überhaupt stammt dieser Glaube nicht aus irgend einem Geschöpfe. Denn jede Wirkung wendet sich von Natur ihrer Ursache zu. Nun sehen wir aber, dafs der Christenmensch sich Gott zuwendet; folglich kommt der Glaube von keinem Geschöpfe. Wir sehen aber, dafs der Mensch sich dem Gekreuzigten zuwendet als seiner Ursache und sehen, dafs dies von Christus und der Liebe zu ihm kommt; nun kann aber der Grund nicht im Fleische (Christi) allein und im Kreuze liegen, mufs also von der Gottheit kommen; folglich ist zu sagen, dafs der Gekreuzigte Gott ist."

Der Gedankengang in diesen schlichten Worten, rein herausgeschält, ist ebenso klar als überzeugend. Das christliche Leben ist ein vollkommenes, die natürlichen Neigungen und Kräfte des Menschen übersteigendes, wahrhaft göttliches, auf Gott gerichtetes, zu Gott führendes Leben; nun entspringt aber dieses Leben aus dem Glauben an den Gekreuzigten und der Liebe zu ihm; folglich ist der Gekreuzigte, ist Jesus Christus, da die Ursache der Wirkung entsprechen mufs, Gott.

Wenden wir uns nunmehr, nachdem wir den dogmatischen und apologetischen Standpunkt Savonarolas festgestellt, sowie Ziel

und Methode der apologetischen Beweisführung kennen gelernt haben, den apologetischen Schriften selbst zu, so empfiehlt es sich zunächst, die kleineren Abhandlungen ins Auge zu fassen, die unter dem Titel: Solatium itineris mei zusammengefaſst sind und uns einen raschen und umfassenden Überblick über die Gott und Christentum betreffenden philosophischen und theologischen Lehren Savonarolas gestatten.

Die in Dialogform abgefaſste Schrift besteht aus sieben Büchern und handelt: 1. von Gott, 2. von der Wahrheit des Glaubens, 3. vom Messias gegen die Juden, 4. von den Glaubensartikeln gegen die Philosophen, 5. von denselben Artikeln nach probablen Vernunftgründen, 6. vom ewigen Leben, 7. vom Wege zum himmlischen Vaterland.

Das Gespräch beginnt mit der Notwendigkeit des Glaubens an Christus. Ohne Christus kein Heil. „Wer zu Gott gelangen will, sagt der Apostel, muſs glauben. Aber auch vorschnell zu glauben ist Zeichen eines leichten Sinnes. Allerdings ist Menschen nicht so schnell zu glauben. Dagegen ist es höchste Weisheit, Gott zu glauben. Wie können wir aber wissen, daſs Gott gesprochen hat? Durch das Zeugnis der Wunder. Wie aber, wenn Wunder fehlen? Auf welche Gründe hin werde ich dann glauben? Es ist zweifellos, daſs es einen Gott gibt. Doch selbst diese Überzeugung ist bei vielen schwankend geworden; denn niemand hat Gott je gesehen. Solche sind ohne Verstand, nach des Psalmisten Wort: Der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott. Durch welche Vernunftgründe läſst sich beweisen, daſs Gott existiert? Da nichts in einer und derselben Rücksicht wirklich und möglich sein kann, so wird alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt; dies kann aber nicht ins Unendliche gehen, da in diesem Falle kein erstes Bewegendes bestehen und alles, was bewegt, nur als Werkzeug eines anderen bewegen würde, ein solches aber bewegt nur in Kraft eines ersten Bewegenden. Da wir also sehen, daſs viele Körper in Bewegung sind, so ist es notwendig, daſs ein erstes, unbewegtes Bewegendes existiere, das allem die Bewegung verleiht. Dieses aber ist, wie alle zugestehen, Gott.“ Ein anderes Argument von nicht geringerer Beweiskraft ist dieses. „Vieles entsteht

und wird unter dem Himmel, nichts aber erzeugt sich selbst; auch ist ein Fortgang ins Unendliche bei den Ursachen undenkbar; man mufs also zu einer ersten gelangen, und diese ist Gott. Aufserdem gewährt die bestehende Ordnung der Dinge eines der stärksten Argumente. Da nämlich alles das Bessere anstrebt und immer oder in den meisten Fällen dasselbe wirkt, so ist einzuräumen, dafs es um eines Endziels willen wirke. Da nun vieles der Erkenntnis ermangelt, so mufs es von einem Intellekte geleitet werden; dieser Intellekt aber ist Gott. Dieser Beweisgrund scheint jeden menschlichen Verstand derart gefangen zu nehmen, dafs er in Kraft desselben wie infolge eines natürlichen Triebes das Dasein Gottes bekennt.“[1]

Wie man sieht, schreibt Savonarola ungeachtet des der Renaissance aufgegangenen neuen Lichtes der unmittelbaren natürlichen Gottesgemeinschaft und der unmittelbaren Erleuchtung dem kosmologischen und teleologischen Argumente die volle Bedeutung eines notwendigen Erkenntnismittels sowohl als auch die zwingender Beweisgründe zu. Besonders treffend ist seine Bemerkung über die Popularität des teleologischen Beweisgangs. Bezüglich der Anerkennung des letzteren durch die „Weisen“ sei an Kant und St. Mill erinnert. Wenn Savonarola an jenen Argumenten den heidnischen Tendenzen seiner Zeit gegenüber festhielt, so dürfte dies für uns ein Wink sein, auch unsererseits der modernen „Renaissance“ gegenüber an der „ontologischen,“ richtiger objektiven Apologetik festzuhalten.

„Wie kann, fährt Savonarola fort, Gott Gegenstand des Beweises sein, da das Dasein Gottes doch ein Glaubensartikel ist, der Glaube aber nur Nichtgeschautes zum Objekte hat? Weil nicht alle diese Gründe durchschauen können, sondern solches nur wenigen, in langer Zeit und nicht ohne viele Irrtümer gegeben ist. Es ist also ein Glaubensartikel für die Ungelehrten, nicht für die Weisen.“

Gestatte man uns eine kurze Unterbrechung. Savonarola ist also wie der englische Lehrer nicht der Ansicht, dafs etwas zugleich und in derselben Beziehung geglaubt und gewufst werden

[1] Hier. Savonarolas Dialogus etc. Lugd. Bat. 1633 p. 157 squ.

könne. Wie verhält es sich aber dann mit der gleichen Notwendigkeit des Glaubens für alle, Weise und Unweise, zum Heile? Sind da nicht die „Weisen“ anscheinend zwar im Vorteil, thatsächlich aber im Nachteil gegen die Unweisen, die das Verdienst des Glaubens voraus zu haben scheinen? Zur Antwort: der rechtfertigende Glaube, der auf dem pius credulitatis affectus beruht, ist für alle derselbe, eine sittliche Forderung und übernatürliche Geistesthat, die den sich offenbarenden Gott, die ewige Wahrheit, zum Formalobjekt, hat. In diesem Sinne ist das Wort des Apostels zu verstehen: Accedentibus ad Deum oportet credere, quia est et credentibus in eum remunerator est. Wenn nun auch die sichere und irrtumsfreie natürliche Erkenntnis von Gott für den einzelnen einen Ersatz im positiven Glauben zuläfst, so ist sie doch für die gesamte Menschheit unentbehrlich und notwendig zur Vorbereitung, Wegräumung von Hindernissen, Befestigung und Verteidigung des Glaubens.

„Da wir nur vom Sinnlichen ausgehend Gott erkennen, so erkennen wir viel mehr nur, was Gott nicht ist, als was Gott ist. Gott ist nicht Körper, denn kein Körper bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Gott ist in keiner Weise zusammengesetzt; denn da alles nur wirkt, sofern es wirklich ist, mufs das erste wirkende Princip notwendig reinste Wirklichkeit sein. Ferner geht Gott nicht in eine Zusammensetzung mit anderem als Form ein; denn es ist vornehmer, durch sich (per seipsum) zu sein, als in einem anderen zu sein. Gott ist also ein einfaches Wesen; und doch zugleich als reine Wirklichkeit vollkommen. Als solche, als absolute Form ist er unbegrenztes, schrankenloses Sein, also unendlich. Ferner alles als Quelle des Innersten, des Seins, mit seiner Macht, die sein Sein ist, umfassend — allgegenwärtig; denn er erhält die Dinge wie die Orte — den Raum, ohne von ihm umfafst oder bestimmt zu werden. Daher auch unbewegt, überhaupt unveränderlich und ewig. — Gott ist einzig; denn es kann nicht mehrere subsistierende Sein geben; Gott ist aber das subsistierende (d. h. nicht am Sein participierende, sondern es selbst seiende) Sein; folglich können nicht zwei Götter sein (Arist. Metaph. 12). Auch ist Vielherrschaft vom Übel. — Als am weitesten von Potenz und Materie entfernt ist Gott Intelligenz. Ferner alles Bewegte

ist auf ein sich selbst Bewegendes zurückzuführen. Dieses aber bewegt liebend und verlangend nach dem allumfassenden Gut, d. h. dem ersten Bewegenden, das durch den Intellekt erkannt wird; um so viel mehr erkennt das erste Bewegende; denn sonst wären wir vollkommener als Gott selbst (d. h. alle Bewegung führt sich auf geistige Agentien zurück. Die Geister selbst aber werden — zum Erkennen und Wollen — vom höchsten Gute, dem unbewegt Bewegenden, das reiner Akt ist, bewegt, folglich ..). Als eine intellegible und intelligente Wirklichkeit erkennt Gott alles und zwar in sich selbst, seiner eigenen, seinem Intellekt allein proportionierten Wesenheit. — Gott liebt, was von ihm ist; denn lieben heifst, Gutes wollen und thun; Gott macht aber die Dinge und erhält sie, folglich liebt er sie. Er ist die wirkende Ursache von allem; denn was durch Teilnahme ist, ist von dem, was ein solches durch sein Wesen ist. Auch müssen universale Wirkungen auf eine universale Ursache zurückgeführt werden, das Sein aber ist die universalste Wirkung (Arist. 2 Metaph.). In jeglicher Gattung mufs es ein Erstes und am meisten so Beschaffenes geben, und dieses ist Ursache allem andern, dafs es ein solches ist. — Da Gott alles sieht, schafft, erhält, erkennt er auch die Hinordnung der Dinge zu ihren eigentümlichen Zwecken, die sie nicht erreichen würden, falls Gott sie nicht dahin leiten würde, denn die zweiten Ursachen erhalten ihre erfolgreiche Wirksamkeit von der ersten. Gott regiert also auch das Geringste, was nicht unter seiner Würde ist, da ihn nicht wie uns die Sorge um das Geringe von der um das Grofse abziehen kann. Ihm wächst nichts zu, ihm wird in dieser Weltregierung nichts entzogen; denn er ist unveränderlich."

„Gott ist unendlich mächtig als eine Wirklichkeit, die nach ihrem ganzen Wesen wirkt, also auch allmächtig, da er alles machen kann, was gemacht werden kann (d. h. keinen inneren Widerspruch involviert). Also auch unendlich selig, in vollkommener Selbsterkenntnis seines unendlichen Daseins sich freuend, nichts von aufsen bedürfend, ja, die Seligkeit und Vollkommenheit alles dessen, was aufser ihm ist. Je mehr nämlich etwas seiner Ursache sich einigt, desto vollkommener ist es. Gott ist also unsere letzte (höchste) Seligkeit. Denn wie die Form die erste

Vollkommenheit eines Dinges ist, so besteht seine zweite in seiner Thätigkeit. Unsere Glückseligkeit ist also unsere vollkommene Thätigkeit, diese aber ist die Thätigkeit des vollkommensten Vermögens in Bezug auf das vollkommenste Objekt; vollkommenstes Vermögen aber ist Intellekt und Wille, vollkommenster Gegenstand ist Gott. Also besteht unsere Glückseligkeit im Genusse Gottes. Ferner soll die Glückseligkeit alles Verlangen stillen, kein Geschöpf aber vermag dies, denn jenes Verlangen ist unendlich; der Mensch verlangt, nachdem er die Wirkung kennt, auch die Ursache zu erkennen. Also ist unsere Glückseligkeit in keinem Geschöpfe zu finden. Hieraus erhellt, dafs unsere Seele unsterblich ist. Dies geht auch daraus hervor, dafs ihr in der Verstandeserkenntnis eine eigene Thätigkeit zukommt, folglich auch ein eigenes Sein, ein Fürsichsein. Eine für sich seiende Form aber ist nicht korruptibel. Auch würde Gott der Vorwurf der Ungerechtigkeit, Nachlässigkeit oder Unwissenheit treffen, wenn er sie, was allerdings in seiner Macht steht, vernichten würde. Denn in diesem Leben werden die Guten unterdrückt und verfolgt, dagegen geniefsen die Schlechten die Güter dieser Welt. Es fragt sich aber, wie der Seele ein Schauen Gottes möglich sei? Nicht aus eigener, natürlicher Kraft; denn das Wirken entspricht dem Sein. Der geschaffene Geist vermag daher, wie er nicht das Sein selbst ist, von Natur nur das zu erkennen, was am Sein teilnimmt. Die Seele vermag also nur durch göttliche Gnade gestärkt, im Lichte der Herrlichkeit, Gott zu schauen nach dem Worte: In lumine tuo videbimus lumen (Ps. 35).“

Wie man sieht, trägt hier Savonarola ganz die Lehre des hl. Thomas vor. Man könnte nun versucht sein, anzunehmen, dafs unser Apologet die Anschauung Gottes als das notwendige und natürliche Endziel des menschlichen Geistes, das allerdings nicht durch natürliche Kraft erreicht werden könne, betrachte. Dafs dem nicht so sei, zeigt uns die dieses erste Buch beschliefsende Bemerkung, wornach es die göttliche Verheifsung ist, die uns über den Ratschlufs Gottes bezüglich der Bestimmung des Menschen belehrt. „Quod si Deus noluerit eam nobis etiam benefacientibus dare? Numquid pollicitus est hoc modo suos

beatificare dilectores?"[1] Das notwendige und natürliche Endziel könnte aus der Natur des Menschen erschlossen werden, während das thatsächliche Endziel zwar als durchaus der menschlichen Natur angemessen, nicht aber als von ihr gefordert erwiesen werden kann.

Das zweite Buch (de veritate fidei christianae) knüpft an den Schlufsgedanken des ersten Buches an. Nachdem Gott den Menschen seiner Verheifsung gemäfs zur Glückseligkeit in seiner Anschauung bestimmt hat, vermag dieser nur durch die Anschauung Gottes beseligt zu werden. Über die Verheifsung Gottes belehrt uns der christliche Glaube. „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde mich selbst ihm offenbaren" (Joh. 14). „Die Wahrheit des christlichen Glaubens gestattet zwar keine strenge Beweisführung, es sprechen aber solche Gründe dafür, dafs nur ein Thor sich weigern kann, sich ihnen zu ergeben (d. h. moralisch überzeugende Gründe, gegen die sich vernünftige Zweifel nicht vorbringen lassen). Die Verteidigung des christlichen Glaubens setzt jedoch voraus, dafs der Gegner gewisse Principien mit uns gemeinsam hat. Als solche und als unbezweifelbar aber mufs gelten, was allgemein, bei Christen wie Heiden, vor allem bei ihren hervorragendsten Männern als wahr gilt. Hierzu gehören genügend beglaubigte geschichtliche Thatsachen. Durch christliche Zeugnisse nicht nur, sondern auch durch das Zeugnis von Juden und Heiden steht als Thatsache fest, dafs Jesus Christus wie ein Verbrecher gekreuzigt und verhöhnt wurde, aber auch, dafs er von jeder Gattung von Menschen als Gott angebetet wurde und bis jetzt von allen Christen angebetet und göttlich verehrt wird. Wie konnte dies anders geschehen als durch göttliche Macht? Wenn also Gott dies billigt, so ist fürwahr Jesus Gott, Jesus selbst aber hat jenen Glauben gegründet, also ist er wahr. Wendet man ein, der Glaube sei das Werk der Beredsamkeit seiner Verkünder, so bestätigt dieser Einwand nur die obige Behauptung; denn Jesu Jünger waren arme, von der Welt verachtete Männer, und was sie verkündeten, waren schwierige, unbegreifliche Dinge,

[1] L. c. p. 166.



Trinität, Menschwerdung, Kreuzigung eines Gottes, Geburt aus einer Jungfrau, Altarssakrament und die strengsten Gebote gegen die bösen Neigungen aller Menschen. Sie predigten Keuschheit, Armut, Martyrtum, Verfolgungen, und doch gewannen sie zu Schülern alle Menschen, nicht blofs aus dem Volke, sondern selbst die weisesten und gelehrtesten Philosophen, sowie die Vornehmsten, Fürsten und Könige, die sich zur Verteidigung des Glaubens selbst dem Tode dahingaben. Wie konnte es geschehen, dafs solche Männer, die solches verkündeten, die gesamte Welt umwandelten? Gewifs ist hier der Finger Gottes. Also ist unser Glaube wahr."

„Hierzu kommt, dafs vor Jesu Ankunft viele Philosophen in hohem Ansehen standen und dennoch ihre Weisheit nur wenig Schüler hatte, während jene unsere Apostel in kurzer Zeit die ganze Welt zum strengsten Leben bekehrten. Dasselbe scheint indes nach Christus auch Mohammed gethan zu haben, dessen Sekte bis zum heutigen Tage dauert. Dieser Einwand beweist nichts. Mohammed unterdrückte die Völker durch Gewalt, gab ihnen leichte Gebote und ein Gesetz, das selbst gegen die Lehre der heidnischen Philosophen verstöfst, indem er den schlimmsten Leidenschaften roher Menschen schmeichelt, und verkündet eine Religion ohne schwierige Artikel, ohne jegliches Geheimnis."

„Ein ähnliches Argument läfst sich vom Kreuze entnehmen. Vor dem Leiden Christi war es ein Gegenstand des Schreckens und Fluches, nun aber besitzt es himmlische Liebe, segnet alles und wird göttlich verehrt (adoratione latriae, da die Verehrung des Kreuzes nach thomistischer Lehre dem Gekreuzigten direkt gilt). Wäre Christus nicht der Sohn Gottes, so konnte Gott dies unmöglich zulassen."

„Zur Bekräftigung des christlichen Glaubens dienten zahlreiche Wunder, offenkundige Werke Gottes, der keine Lüge bezeugen kann: Wunder, die nur geleugnet werden können, wenn man ein noch gröfseres Wunder annehmen will, nämlich dafs ohne Wunder eine völlige Umwandlung der ganzen Welt zustande kam, die von Wollüsten zur Strengheit des Lebens, von Götzen zum wahren Gott, von leichten Fabeln zu schwer zu glaubenden Geheimnissen bekehrt wurde. Man wendet ein,

dafs heutzutage keine Wunder mehr geschehen, und meint, von der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückschliefsen zu können. Aber auch heutzutage geschehen Wunder, werden aus Besessenen im Namen Jesu und der Heiligen Dämonen ausgetrieben. Viele zwar behaupten, es seien dies nicht Dämonen, sondern in den Besessenen seien Einflüsse der Sterne wirksam. Dies zu behaupten ist thöricht. Kein Einflufs der Gestirne vermag die Werke der Kunst zu verrichten. Durch Augenzeugen aber steht fest, dafs Besessene ohne jeglichen vorhergehenden Unterricht fremde Sprachen reden, Instrumente spielen u. s. w. Die Dämonen selbst schlagen ungesehen Glocken an, löschen Lichter aus u. s. w. und zwar nur in den Kirchen der Heiligen und bei Exorcismen."

„Noch wunderbarer aber ist die Ausbreitung der Kirche. Die ganze Welt kämpfte wider sie, die arme, schwache, sanftmütige. Sie glich einem Lamme und doch erwies sie sich stärker im Sterben als die Welt im Töten. Das weltbeherrschende Rom konnte die arme Braut Christi nicht unterjochen, ja es selbst unterwarf den Nacken ihrem sanften Joche, und der römische Kaiser ist dem Fischer Petrus unterworfen. Zeigt sich hierin nicht offenbar die Macht Gottes?"

„Ferner bestärkt uns im Glauben das standhafte Bekenntnis so vieler der hervorragendsten Männer, ein Dionysius der Areopagite, Hilarius, Basilius, Athanasius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, unser Thomas von Aquin und andere fast unzählige, die alles verliefsen, um dem armen Christus zu folgen. Gibt es eine göttliche Vorsehung, so konnte sie unmöglich Männer, die für ihre Ehre alles, sich und das Ihrige opferten, dem Irrtum preisgeben. Ist es glaubbar, dafs Gott, die ihn über alles liebten, nicht liebte?"

„Ein anderes Argument für die Wahrheit des Glaubens ist die Thatsache, dafs die allen Menschenverstand überragenden Artikel des Glaubens doch mit keiner natürlichen Wahrheit im Widerstreite stehen, dafs vielmehr die Philosophie vielfach den Glauben unterstüzt, und wenn auch nicht beweist, doch ihn überzeugend empfiehlt und verteidigt. Nur Wahres aber stimmt zu Wahrem, dem Falschen aber widerstreitet alles (Arist. 1 Eth.).

Vergleicht man unsern Glauben mit dem anderer, so zeigt sich der gröſsere Anschein (apparentia) der Wahrheit. Bezüglich des heidnischen Glaubens kann kein Zweifel sein. Auf den Glauben der Juden kommen wir alsbald zu sprechen. Ist also auch unser Glaube nicht wahr, so sind es um so weniger die übrigen, und die Hoffnung der Menschen auf wahre Glückseligkeit ist vergeblich. In diesem Falle wäre der Mensch das kläglichste Wesen auf Erden. Solches anzunehmen ist ungereimt. Vom Glauben getrieben verlassen auch jetzt noch nicht allein Jünglinge, sondern die gelehrtesten und reichsten Männer Eltern, Brüder, Freunde, alle irdischen Güter und unterwerfen sich, den eigenen Willen mit Füſsen tretend, dem Willen ihrer religiösen Obern in der Hoffnung auf künftige Güter. Der Geist Gottes ist es, der sie antreibt und der niemand in Irrtum führt. — Ein höchst wirksames Argument bilden die Prophezeiungen des Alten Testamentes, die den vorhergesagten Thatsachen teils um fünfhundert, teils um eintausend, zweitausend, ja, um drei und viertausend Jahre vorangingen. Forscht man überdies in dem tieferen Sinne der heiligen Schriften des Alten Testamentes, dann fügt sich alles mit dem Inhalte des Neuen und den Thaten Jesu und der Kirche auf's beste und leichteste zusammen. Ein bedeutsamer Beweis, daſs die hl. Schriften aus Gott sind, liegt auch darin, daſs sie den liebenden und eifrigen Leser zu glühender Gottesliebe entflammen und mächtig himmelwärts ziehen, so daſs die Menschen wie zu Göttern werden, das Irdische wie Kot achten und nach der Gestalt Gottes schmachtend nichts Irdisches begehren und ohne etwas zu fürchten, einmütig wie auf einem Gipfel der Dinge stehen. Bitten wir aber Gott, daſs diese Gründe nicht bloſs fleischliche Ohren berühren, sondern ins Mark der Herzen dringen. Denn wenn Gott die Herzen nicht öffnet, wird man dies zwar hören, aber ohne es zu verstehen."

Im dritten Buche[1] wendet sich unser Apologet gegen die ungläubigen Juden. „Das Gemeinsame, worauf wir uns ihnen gegenüber berufen dürfen, sind das Gesetz und die Propheten. Da die Widerlegung aller einzelnen Irrtümer der Juden zu weit

[1] L. c. p. 182 squ.

führen würde, ist nur einiges zum Beweise auszuwählen, woraus alles übrige sich leicht ableiten läfst. Der kurze Beweis lautet: Jesus von Nazareth ist der verheifsene Messias, also ist unser Glaube wahr und der Glaube jener falsch. Von dem Deut. 8 verheifsenen Propheten, auf den die Israeliten hören sollen, ist Zeit, Ort, Weise der Geburt, Würde, Leben, Lehre, Predigt, Kraft, Todesart, Tod, Begräbnis und was nach seinem Tode geschehen soll, bestimmt vorhergesagt. Trifft dies alles auf einen einzigen Menschen zu, so kann nur dieser der Verheifsene sein. Den Ort der Geburt verkündet Gen. 49: Non auferetur etc., eine Stelle, die weder auf Saul, noch David, sondern nach dem chaldäischen Targum, das bei den Juden das höchste Ansehen geniefst, auf den Messias zu beziehen ist. Die Geburt des Messias in Bethlehem verkündet Michäas 5; die Zeit Daniel in den Jahreswochen. Die Weise seiner Geburt bezeichnet Isaias 53 als eine wunderbare. Nach dem 2. und 109. Psalm ist er Sohn Gottes. Die Geburt aus einer Jungfrau weissagt Isaias 7. Über seine Würde als wahrer Gott belehren Michäas a. a. O. und Isaias 9, ebenso Jeremias 23 und 33. Sein Leben verläuft nach Zacharias 9. in Armut, Gegenstand seiner Predigt ist die Sündenvergebung und die Eröffnung des Himmelreiches, Isaias 61. Seine Kraft erweist sich in Wunderthaten, Isaias 35. Über seinen Tod und die Art seines Todes belehren Isaias 53 und der Psalm 21. Die Herrlichkeit seines Grabes verkündet derselbe Isaias 11. Über die Ereignisse nach seinem Tode sei von dem vielen nur einiges erwähnt: Die Erhöhung des Kreuzes zum Zeichen für die Völker (Isaias), eine Erhöhung, welche die Schlange in der Wüste vorbildete; die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden, das Aufhören der Opfer nach Malachias 1. Die Zerstreuung der Juden dauert bereits mehr als 1400 Jahre, nachdem sie doch für die schlimmste Sünde des Götzendienstes nur 70 Jahre zu büfsen hatten. Sie entbehren der Propheten, der Führer, der Heiligen und sind allen Menschen verhafst. Wären sie noch das Volk Gottes, wie könnte er sie so lange Zeit ohne Hoffnung lassen? Ihre Einwendungen, es sei vorhergesagt, dafs Israel allein zu retten sei, dafs ganz Israel gerettet werde, dafs ihnen die Heiden dienen würden,

dafs alle Völker in Jerusalem im Namen des Herrn sich sammeln werden, dafs der Messias allein herrschen, das Gesetz ewig dauern werde, dafs der Ankunft des Messias die Wiederkunft des Propheten Elias vorangehen werde: alle diese Einwände lassen sich lösen teils durch die Unterscheidung einer doppelten Ankunft des Erlösers, teils durch die Erwägung, dafs unter Israel und Jerusalem zuweilen die Auserwählten und die Kirche des Neuen Bundes zu verstehen sind u. s. w. Der Einwand aber, der Alte Bund lehre die Einheit Gottes, während Jesus eine Dreiheit einführe, ist grundlos; denn die drei göttlichen Personen sind, wie später erhellen wird, nur ein Gott."

Im dritten Buche „von den Glaubensartikeln gegen die Philosophen"[1] folgt unser Apologet durchweg den Spuren des englischen Lehrers, so dafs man seine Darstellung als ein Kompendium der thomistischen Lehre in kürzester, präcisester und zugleich klarster Fassung bezeichnen kann. „Der erste Artikel, der einer Verteidigung nicht bedarf, da mit ihm Heiden und Ungläubige übereinstimmen, betrifft die Einheit (Einzigkeit) Gottes; wie das Dasein so ist auch die Einheit Gottes ein Glaubensartikel für diejenigen, die den Beweis nicht fassen können. Der zweite Artikel handelt von der göttlichen Trinität, ohne aber jene Einheit aufzuheben; denn die drei göttlichen Personen sind nicht nach der Substanz, sondern nur nach den Relationen real von einander verschieden. Hierin scheint ein Widerspruch zu liegen, da Person als ungeteilte (individua) Substanz einer vernünftigen Natur definiert wird. Der Widerspruch verschwindet, wenn man beachtet, dafs in jener Definition Substanz im Sinne vom Suppositum (Träger der Natur), nicht im Sinne von Wesenheit verstanden wird, wie es zu nehmen ist, wenn wir sagen: die göttlichen Personen seien eine Substanz. Dagegen wendet man ein: dem Suppositum gehört das Sein, also sind so viele Sein und eben so viele Wesenheiten als Supposita; denn in Gott ist Sein und Wesenheit dasselbe. Gleichwohl ist zu sagen, dafs in Gott zwar drei Supposita, jedoch nur ein Sein sei, und man darf nicht nach einem Beispiel in den Ge-

[1] L. c. p. 202 squ.

schöpfen suchen; denn Gott wäre nicht über alles erhaben, wenn sich in ihm nicht etwas Besonderes fände, was kein Geschöpf darzustellen vermag. Auf den weiteren Einwurf: was in Gott ist, ist Gott selbst und real eins mit seinem Wesen, lautet die Antwort: Die göttlichen Personen unterscheiden sich von der Wesenheit begrifflich, unter sich aber real durch die reale Opposition, die aus den Relationen hervorgeht; denn diese sind real und real einander entgegengesetzt. Man erwidert: Die Relation ist in Gott nichts anderes als die Wesenheit, sonach sind dem Grundsatze gemäfs: quaecunque sunt idem uni tertio, sunt idem inter se, auch die Relationen real unter sich eins. Zur Antwort: Der angeführte Grundsatz gilt, wenn Dinge einem dritten nicht blofs real, sondern auch begrifflich identisch sind. Thun und Leiden kommen im Wesen der Bewegung überein, und doch ist das Thun nicht Leiden und das Leiden nicht Thun. Der Vater also ist nicht der Sohn, wohl aber das, was der Sohn ist, und umgekehrt. Sie unterscheiden sich also real, nicht weil sie verschiedene absolute Wesen (res) sind, sondern als distinctae res relativae oder als unterschiedene reale Relationen. Vergleicht man sie mit der Wesenheit, so sind sie von ihr nur begrifflich unterschieden, vergleicht man sie aber unter sich, so ist der Unterschied ein realer. — Ferner wird eingewendet, Zeugung bedeute Bewegung, Veränderung (Übergang von der Potenz in den Akt), eine solche in Gott anzunehmen sei absurd. Hierauf ist zu antworten, dafs die Hervorgänge in Gott rein immanent, rein geistig seien, indem der Sohn per modum intellectus gezeugt wird, der hl. Geist per modum voluntatis procediert. Sohn und Geist sind daher gleich ewig mit dem Vater und haben nur ein Princip des Ursprungs, nicht aber der Dauer. Sie werden gleich genannt, weil ihnen dieselbe Macht zukommt, da sie dieselbe Wesenheit besitzen. Obgleich also der Sohn vom Vater ist, so ist er doch nicht geringer, weil er von ihm dasselbe Sein empfängt; die Würde der Personen aber kommt von den absoluten Bestimmungen, obwohl die relativen zuweilen Autorität oder Minderung zu bedeuten scheinen. — Diese Dinge überragen das menschliche Begreifen; doch können die Einwendungen gelöst und kann gezeigt werden, dafs die Philosophie uns nicht wider-

spreche; eine Einsicht in die Sache selbst aber ist unmöglich. Der dritte Artikel betrifft das Werk der Schöpfung und enthält ein Zweifaches: dafs alles aufser Gott geschaffen ist, und dafs es einen zeitlichen Anfang genommen. Der ersten Bestimmung zufolge hat Gott alles aus nichts geschaffen. Wenn Philosophen dies leugneten und den Grundsatz geltend machten: ex nihilo nihil fieri, so beachteten sie nicht den universalen Hervorgang der Dinge aus der ersten Ursache und hatten nur partikuläre Wirkungen im Auge. Ferner bedarf zwar eine Veränderung im eigentlichen Sinne eines Substrats, die Schöpfung aber ist nicht Veränderung oder Bewegung, wenn wir sie auch in der Weise einer solchen vorstellen. Aktiv betrachtet ist sie nämlich die Thätigkeit Gottes selbst, die mit seinem Wesen eins ist; im passiven Sinne genommen aber ist sie eine Beziehung des Geschöpfes zu Gott. Die erste Materie aber unterliegt zwar weder dem Entstehen noch Vergehen, sie ist jedoch geschaffen oder mitgeschaffen. — Geschaffen sind die Dinge in der Zeit. Dagegen wendet man ein: was die Kraft hat, immer zu sein, wird nicht zuweilen sein und zuweilen nicht sein; alles Unzerstörbare aber ist von der Art, dafs es die Kraft hat, immer zu sein. Antwort: was die Kraft hat, immer zu sein, wird eben immer sein von dem Augenblicke an, da es diese Kraft besafs. Ähnlich lautet die Antwort auf den Einwurf: Jedes „Nun“ sei zugleich Ende und Anfang, Ende einer vergangenen, Anfang einer künftigen Zeit, woraus folge, dafs Zeit und daher auch Bewegung keinen Anfang haben können. Dies gilt in der Voraussetzung, dafs Zeit schon besteht. Wenn wir aber sagen, die Zeit habe angefangen, so sagen wir damit auch, dafs es einen ersten Augenblick gab, in welchem die Bewegung anfing, weil nämlich in ihm noch keine Bewegung, wohl aber nach ihm eine solche war. Der Zeitlichkeit des Geschaffenen und der Schöpfung, passiv genommen, widerspricht nicht die Ewigkeit des mit Gottes Wesen identischen Schöpfungsaktes; denn Gott wirkt durch seinen Willen und bestimmt mit Freiheit das „Wann“ des Eintritts der Wirkung. Der vierte Artikel betrifft die Heiligung des vernünftigen Geschöpfes durch den hl. Geist. Wir glauben nämlich, dafs der hl. Geist den Vernunftwesen,

die er heiligte, innewohne durch die Gnade, die ein gewisses, der Gottheit ähnliches Licht ist, das die Seele vom Irdischen zu übernatürlicher Erkenntnis und Liebe des Göttlichen erhebt. Diese Heiligung enthält nichts Widersprechendes, da die Macht Gottes unendlich ist, und wird dem hl. Geiste appropriiert, obgleich sie das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen ist, weil der hl. Geist in der Weise der Liebe und Gabe (aus Vater und Sohn) hervorgeht. Werkzeug der Heiligung sind, der sinnlichen Natur des Menschen, der sich vom Körperlichen zum Unsichtbaren erhebt, angemessen, die Sakramente, unter denen die Eucharistie dem menschlichen Verstande die gröfsten Schwierigkeiten bereitet. Es scheint nämlich hart, bekennen zu sollen, dafs der Leib Christi, der im Himmel ist, auf dem Altar zu sein beginne; denn es scheint, als könne dies weder durch Verwandlung geschehen, da nichts in etwas Vorausbestehendes verwandelt werde, noch durch örtliche Bewegung, da sonst der Leib Christi aufhören würde, im Himmel zu sein, und dieser Leib auch nicht zu zwei oder mehreren Altären hinbewegt werden könne. Zur Antwort diene, dafs der Leib Christi durch eine wunderbare Verwandlung gegenwärtig wird; denn in diesem Falle findet sich nicht ein zwischen zwei Formen mitten inne liegendes Subjekt (Substrat), sondern ein Subjekt geht in ein anderes Subjekt über, und die Accidentien bleiben, so dafs die Substanz des Brotes Substanz des Leibes Christi wird. Man suche also keine natürliche Veränderung, wo ein Wunder ist. — Eine andere Schwierigkeit liegt darin, dafs es unmöglich scheint, dafs ein Körper an verschiedenen Orten sei, und dafs ein so grofser Körper unter so kleinen Dimensionen des Brotes enthalten sei. Es ist aber zu beachten, dafs die Substanz des Leibes durch die Kraft der Verwandlung gegenwärtig ist, das übrige aber, wie Quantität, Seele und Gottheit, das Blut von seiten des Brotes und der Leib von seiten des Weines infolge natürlicher Konkomitanz. Daher verhält sich der Leib Christi zu dem Orte, an welchem das Brot ist, nicht so, dafs er mittels seiner eigenen Dimensionen den Ort in adäquater Weise ausfüllte, sondern mittels der Dimensionen des Brotes ist er an den Orten, die dieses einnimmt. Mittels der eigenen

Dimensionen ist demnach der Leib Christi nur an einem Orte, nämlich im Himmel und füllt diesen Ort adäquat aus. Nach fremden Dimensionen aber kann er ohne Widerspruch an mehreren Orten sein und auch an einem kleinen Orte, da die Substanz als solche keinen Raum einnimmt und ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile sein kann."

„Wenn die Accidentien ohne Subjekt fortbestehen, so widerspricht dies nicht ihrem Wesen, sofern dieses nicht unbedingt erfordert, dafs sie aktuell inhärieren (Thom. 3. 77. 2, wornach Accidens zu definieren ist: was von Natur geeignet ist, einem andern — der Substanz — zu inhärieren und natürlicher Weise auch immer inhäriert). Durch göttliche Macht kann sonach ein Accidens ohne Substanz erhalten werden. Dies gilt besonders von der Quantität, da diese eine gewisse Individuation besitzt, indem sie im Begriffe derselben eingeschlossen ist (körperliches Individuum ist nämlich, was eine bestimmte Quantität — ein hic et nunc — hat). Den fortbestehenden Accidentien kommt zwar nicht natürlicher Weise, sondern auf wunderbare Art nährende Kraft, überhaupt Wirkungen zu, die sonst nur der ihnen entsprechenden Substanz eigen sind. Mit den Gestalten aber wird nicht auch der Leib Christi geteilt oder gebrochen, da er in der Weise der Substanz unter jedem Teile ganz gegenwärtig ist."

„Der fünfte Artikel betrifft die Verherrlichung der Seele in der Anschauung Gottes. Diese scheint unmöglich, da die Seele ohne sinnliches Bild nichts intellektuell zu erkennen vermag. Das letztere aber gilt nur, so lange die gegenwärtige Existenzweise der Seele dauert. Im Jenseits wird ihre Seinsweise eine andere sein, folglich auch ihre Erkenntnisweise, denn der modus cognoscendi entspricht dem modus essendi. Bleibt nicht aber auch im Jenseits die der Seele eigentümliche Art zu sein, eine andere als die Gottes, dessen Wesen es ist zu sein? Allerdings! die Seele aber wird Gott nicht in ihrem eigenen Lichte, sondern gestärkt durch göttliche Kraft, das lumen gloriae, schauen."

„Verschiedene Schwierigkeiten scheint die Auferstehung der Toten dem Denken zu bereiten. Gehen nicht im Tode wesentliche Principien der menschlichen Natur, Körperlichkeit, die Form der Mischung, die Form des Ganzen (d. h. die humanitas),

der sensitive, nutritive Teil, das Sein endlich zu Grunde? Da im Menschen nur eine Seele, eine Wesensform ist, so können nur accidentelle Formen, die dreifache Ausdehnung, die aus der Körperlichkeit, das bestimmte Temperament, das aus der Mischung der Elemente hervorgeht, die sensitiven und vegetativen Vermögen, im Tode aufhören. Dies hindert jedoch nicht, dafs dieselbe Person aufersteht, da dieselben substantiellen Bestandteile — dieselbe Form und derselbe Stoff — fortdauern, aus ihrer Wiederverbindung also derselbe Mensch resultiert. Damit aber auch die Form des Ganzen, die menschliche Natur, denn diese ist nichts reell von Form und Materie Verschiedenes. Auch das Sein des Menschen dauert fort; denn das Sein des Zusammengesetzten ist kein anderes als das der Seele selbst, die im Unterschiede von anderen Formen ihr eigenes Sein hat, das sie dem Stoffe mitteilt. Der von den Anthropophagen entnommene Einwand beantwortet sich damit, dafs soviel aufersteht, als ursprünglich von der Seele informiert wurde, und das übrige durch Gottes Allmacht ersetzt wird. Zur numerischen Einheit des Auferstehenden mit der ursprünglichen Person nämlich wird nicht erfordert, dafs alles auferstehe, was ihr je an Stoff angehörte, sondern, wie der beständige Stoffwechsel im Leben die fortdauernde Identität der Person nicht beeinträchtigt, da diese in der Identität der Form und des Seins begründet ist, so gilt dies auch von der numerischen Einheit des auferstehenden Leibes. Der Seele aber wird die göttliche Macht eine solche Kraft verleihen, dafs sie den Leib dauernd, ewig belebt, indem er ihr vollkommen unterworfen sein wird."

„Der siebente Artikel handelt von der Menschwerdung und der Geburt des Sohnes Gottes. Dafs Gott Mensch, also ein Geschöpf werde, scheint unmöglich, da die Gottheit vom Geschöpfe weiter abstehe, als zwei konträre Gegensätze von einander. Kann das Weifse nicht zugleich auch schwarz sein, so unmöglich Gott zugleich Geschöpf. Hierauf ist zu erwidern, dafs Gott in anderer Weise vom Geschöpfe absteht, als ein konträrer Gegensatz vom andern. Konträre Gegensätze sind unvereinbar; dagegen ist eine Vereinigung Gottes mit dem Geschöpfe möglich, nicht durch Mischung oder so, wie unvollkommene Dinge zu

einem vollkommenen Ganzen sich verbinden, sondern die Vereinigung in der Menschwerdung geschieht derart, dafs die menschliche Natur, obgleich als Natur vollkommen, statt in sich zu subsistieren, in die göttliche Subsistenz aufgenommen wird und dadurch eine höhere Vollkommenheit erlangt. Die Verbindung ist aus diesem Grunde keine accidentelle, denn durch die Aufnahme in die Personeinheit des göttlichen Wortes empfängt die Menschheit Christi ihr Dasein vom Logos. Das „Sein" des Logos ist also in Christus auch das „Sein" des Menschen, sofern jenes auf die menschliche Natur sich bezieht, oder vielmehr sofern die menschliche Natur auf jenes Sein bezogen ist. (Die Relation nämlich zwischen der göttlichen Person und der menschlichen Natur in Christus ist wie alle Relationen zwischen Gott und den Geschöpfen eine einseitig reale, real von der geschöpflichen, begrifflich von der göttlichen Seite.) Während also sonst die Form es ist, die dem Suppositum das Sein gibt, ist die menschliche Seele Christi in das ewige Sein des göttlichen Wortes aufgenommen. Die menschliche Natur Christi ist individuell, singulär, jedoch nicht wie eine in sich subsistierende Natur, sondern ähnlich wie eine Teilsubstanz, diese Hand, dieses Haupt. — Aus dem göttlichen Worte und der menschlichen Natur resultiert ferner nicht eine zusammengesetzte Natur oder eine zusammengesetzte Person, es sei denn das letztere, sofern die eine Person des Wortes in zwei Naturen subsistiert; denn das Wort ist reiner Akt und kann keine Veränderung erleiden, weshalb denn das Verhältnis desselben zur menschlichen Natur nur von seiten dieser ein reales ist. — Ferner läfst sich nicht sagen, wegen der numerischen Einheit der göttlichen Natur in den drei Personen seien auch der Vater und der hl. Geist inkarniert; denn die Menschwerdung ist zwar das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen, jedoch ein Werk, das allein im Worte terminiert, d. h. die menschliche Natur in ausschliefsliche persönliche Beziehung zum Worte setzt."

„Die jungfräuliche Geburt enthält gleichfalls nichts der göttlichen Macht Unmögliches. Denn da Quantitäten nicht allein durch sich selbst, sondern auch durch ihre Subjekte sich unterscheiden, so liegt kein Widerspruch darin, dafs durch göttliche

Macht zwei Quantitäten denselben Raum einnehmen, da sie sich immerhin noch durch ihre Subjekte unterscheiden. Der Widerspruch entsteht nur in dem Falle, wenn ein Körper an mehreren Orten in cirkumskriptiver Weise (localiter) zugegen wäre, da die Individualität die Ungeteiltheit erfordert. — Die jungfräuliche Mutter aber ist Mutter des Sohnes Gottes, nicht allein der menschlichen Natur, da diese im Sohne Gottes subsistiert. — Dem achten Artikel zufolge leidet und stirbt der Sohn Gottes, allerdings in der allein leidensfähigen menschlichen Natur, gleichwohl aber sind Leiden und Tod sein Leiden und sein Tod infolge der Vertauschung der Eigentümlichkeiten (quod . . variantur idiomata). Schiefslich nur ein Wort über den letzten Artikel, soweit er das Feuer der Hölle betrifft. Dieses Feuer ist als Werkzeug der göttlichen Allmacht zu betrachten, das die Geister fesselt: eine für sie unerträgliche, nicht sinnliche, sondern geistige Pein. — Wer dies alles eingehender kennen lernen will, wende sich an die heiligen Lehrer, besonders den hl. Thomas von Aquin, der dies alles und derartige Argumente scharfsinnig und lichtvoll löste."[1]

Das vierte Buch: Von der Wahrheit der Glaubensartikel nach wahrscheinlichen Gründen ist durch folgende, wahrhaft goldene und für jeden Apologeten beherzigenswerte Worte eingeleitet: „Die Beleuchtung der Glaubenswahrheiten durch probable Gründe gedenke ich ohne Streit durchzuführen. Denn wer diesen Gründen widerspricht, dem weiche ich. Denn obgleich sie Wahrscheinlichkeit besitzen, sind sie doch keine wirksamen Beweise. In Sachen des Glaubens glaube ich, halte aber die Gründe für schwach und verteidige sie nicht, damit nicht die Würde des Glaubens geschädigt werde; denn Gegenstand des Glaubens ist, was die Vernunft überragt. Wollten wir durch solche Gründe den Glauben verteidigen, so würden die Ungläubigen meinen, dafs wir auf Grund derselben glauben, und uns als Ungebildete und Unwissende verspotten. Doch sind solche Gründe nicht zu verachten, indem sie zum Troste der Gläubigen dienen. Denn nachdem der Glaube bereits in ihrem

[1] L. c. p. 202 squ.

Herzen Wurzel gefafst hat, gereicht es ihnen zum Troste, dafs, was sie glauben, der menschlichen Vernunft entspricht, und sie freuen sich und werden im Glauben bestärkt, obgleich sie nicht deshalb glauben. Wenn auch manche angesichts der Wunder oder infolge der im zweiten Buche angeführten Gründe zu glauben angefangen haben, so geht doch die Stärke ihres Glaubens mehr vom inneren Lichte aus, das Gott innerlich ihnen einflöfst, als von den äufseren Dingen, die sie sehen und hören. Dieses Licht überragt und ersetzt im schlichten Gläubigen alle natürliche Einsicht. Wie wir mit dem Licht der Vernunft den ersten Principien anhängen, so hängen wir mit dem Lichte des Glaubens noch viel fester den Artikeln des Glaubens an. Und wenn die ersten Principien mit Evidenz, Einsicht in ihre Wahrheit festgehalten werden, so haben wir eine solche zwar nicht von den Artikeln des Glaubens; gleichwohl ist das Licht der Glaubensgnade so wirksam, dafs es im Geiste der Gläubigen die Evidenz nicht der Artikel, sondern die evidente Überzeugung bewirkt, dafs man von ihnen in keiner Weise abweichen dürfe, dafs es nicht anders sein könne und dafs man nicht anders glauben dürfe. Wegen dieses übernatürlichen Ursprungs des Glaubens verweigern viele trotz Wunder und (apologetischer) Beweise den Glauben, weil ihnen als Strafe für ihre Sünden das Glaubenslicht mangelt."

„Treten wir nunmehr an die wahrscheinlichen Gründe, die für die einzelnen Glaubensartikel sprechen, und zunächst, mit Übergehung der durch Vernunft beweisbaren göttlichen Einheit, an die für die Trinität sprechenden Gründe selbst heran! Verschiedene Analogieen sprechen dafür. In erster Linie der Vorgang des Erkennens und der Liebe. Wer erkennt, empfängt innerlich ein Wort; denn die Erkenntnis vollzieht sich im Innern (ist ein immanenter Akt) und vollendet sich im geistigen Begriffe, oder im Worte. Das erkannte Gute aber wird geliebt. Die Liebe aber, die ein Akt des Willens ist, vollendet sich innerlich in einem gewissen Eindruck, der keinen besonderen Namen hat und gemeiniglich Liebe genannt wird, obgleich Liebe der erste Akt des Willens ist. Indem also Gott erkennt und liebt, ist in ihm der Hervorgang des Wortes und der Liebe

(d. h. des Terminus des Liebesaktes). Und da Gott reiner Akt und alles, was in ihm ist, Gott selbst ist, so ist das Wort und die Liebe, d. h. der hl. Geist, Gott. Und da nur ein Gott ist, so sind die drei Personen ein Gott, eines und desselben Wesens und doch nicht eine die andere. Denn da nichts von sich selbst ausgeht (a fortiori also nichts sich selbst verursacht), so kann der Vater nicht das Wort, und Vater und Sohn nicht die (persönliche, notionelle) Liebe sein und umgekehrt. Und da Gott ewig sich erkennt und liebt, so sind die göttlichen Personen gleich ewig; und da die Unterscheidung eine relative ist, das Relative aber der Natur nach zumal ist, so folgt, dafs keine göttliche Person früher ist als die andere, sei es der Natur oder der Zeit nach. Es besteht sonach in der Trinität eine Ordnung, der gemäfs eine Person aus der anderen, nicht aber die eine früher ist als die andere. Ein anderes Argument läfst sich aus der unendlichen Güte Gottes entnehmen, der es angemessen erscheint, in unendlicher Weise sich mitzuteilen. Überdies sagt man (Boethius): Ohne Genossen kein freudiger Besitz eines Gutes. — Ein Bild der Trinität findet sich in dem vernünftigen, eine Spur derselben in jedem vernunftlosen Geschöpfe, sofern jedes Geschöpf in Anfang, Mitte und Ende sich vollendet, weshalb alle die Einheit und die Dreizahl als vollkommene Zahl preisen."

„Die Kongruenz der Zeitlichkeit der Schöpfung ergibt sich daraus, dafs die Dinge auf Grund des Zusammenhangs des Daseins mit der Dauer, wie in Bezug auf das Dasein so auch bezüglich ihrer Dauer ein Princip, d. h. einen Anfang haben sollen, umsomehr da sie das Dasein nach dem Nichtsein empfangen haben, d. h. aus nichts geschaffen sind. Es geziemt sich überdies, dafs das Geschöpf sich in Bezug auf die Ewigkeit durchaus unterscheide, nicht blofs durch das Successive, sondern auch durch den Anfang seiner Dauer; man müfste sonst unendlich viele Tage und unendlich viele Menschenseelen annehmen oder zugeben, dafs der Mensch nicht von Ewigkeit geschaffen sei, was unter der Voraussetzung einer von Ewigkeit bestehenden Welt unpassend erscheint, da der Mensch der vornehmere Teil derselben ist. — Die Heiligung der Menschen betreffend, erscheint dieselbe, nachdem ihn Gott zur übernatürlichen Anschauung

seines Wesens erhoben, notwendig, um ihn dafür zu disponieren. Dies geschieht im Jenseits durch das Licht der Herrlichkeit, im Diesseits durch die Verdienste der guten Werke, die ihre Kraft aus dem Lichte der Gnade schöpfen. Denn durch natürliche, endliche Kraft kann der Mensch nicht zur unendlichen Herrlichkeit disponiert werden. Da es also geziemend ist, dafs Gott den Menschen zu dem ihm gesetzten Ziele ziehe, so ist es auch geziemend, dafs er ihn durch die Gnade heilige und durch Verdienste vorbereite. — Werkzeuge der Heiligung sind die Sakramente, die, obgleich Gott zuweilen die Seele ohne sie heiligt, dem thatsächlichen Zustand des Menschen entsprechen, dem alle Gnade durch Christus zukommt. Die Sakramente als die partikulären Ursachen haben mit Christus, der universalen Ursache der Heiligung, dem fleischgewordenen Worte eine Ähnlichkeit, sofern sie aus Wort und Element bestehen. Die Kongruenz ihrer Zahl erhellt aus der Analogie des geistigen mit dem irdischen Leben, indem jenes wie dieses in Geburt, Wachstum, Ernährung verläuft und der Heilmittel gegen geistige, auch auf den Leib rückwirkende Krankheit bedarf. Dem entsprechen die Sakramente der Taufe, Firmung, Eucharistie, Bufse und Ölung. Diese fünf gehören jenen an, die geistig fortgeflanzt werden. Ordo aber und Ehe jenen, die fortpflanzen, die Ehe zum bürgerlichen, der Ordo zum geistigen Leben. Das Sakrament des Ordo ist eine gewisse Vollmacht, die hauptsächlich zur Konsekration des Leibes Christi und der Austeilung desselben an die Gläubigen geordnet ist. Es mufs demnach einen Ordo geben, der sich hierauf unmittelbar bezieht; dies ist der Ordo des Priestertums. Die übrigen Ordines unterscheiden sich durch die verschiedene Art, wie sie diesem Zwecke dienen, durch Abhaltung der Ungläubigen (Ostiarii), Unterricht der Katechumenen (Lectores), Läuterung (Befreiung) von Dämonen (Exorcistae), Vorbereitung des Volkes (symbolisch durch Vortragung des Lichtes) und der nicht geweihten Gefäfse (Acolythi); Bereitung der geweihten Gefäfse, der Materie der Konsekration und Vorbereitung des Volkes durch Lesung der Epistel (Subdiaconi), durch die Gewalt, die konsekrierte Materie auszuteilen und das Volk in der Lesung des Evangeliums vorzubereiten

(Diaconi). Und da diese Sakramente durch Diener der Kirche zu spenden sind, mufste in ihr eine höhere Gewalt vorhanden sein, um sie zu ordnen und auszuspenden. Dies ist die bischöfliche Gewalt, die nicht in Bezug auf den realen Leib Christi gröfser ist als die priesterliche, sondern in Bezug auf den mystischen Leib Christi. Der fünfte Artikel (die Verherrlichung der Seele) wird gefordert, weil ohne dies das natürliche (durch die geoffenbarte Bestimmung des Menschen zur unmittelbaren Anschauung Gottes geweckte, naturgemäfse) Verlangen des Menschen fruchtlos wäre. Für die Auferstehung des Leibes aber spricht, dafs die Trennung des Leibes von der Seele gegen die Natur ist, nichts aber, was gegen die Natur ist, ewig dauern kann. Ohne Auferstehung wäre jenes Verlangen nicht völlig befriedigt[1] und der Leib würde des Lohnes ermangeln. — Die Menschwerdung entspricht der unendlichen göttlichen Güte, die sich mitteilt, was am vollkommensten eben in der Annahme der menschlichen Natur geschieht, in der sich die göttliche Macht — durch Erhebung der menschlichen Natur zur göttlichen Subsistenz —, Güte — die ihr Gebilde nicht verschmähte —, Gerechtigkeit — im Siege über den Teufel durch Erniedrigung errungen — und Weisheit offenbart; die letztere, indem sie die weiseste Art, die schwierigste Frage zu lösen, fand. Da nämlich der Mensch schuldete und nicht genugzuthun vermochte, Gott aber es konnte, ohne zu schulden, ist Gott Mensch geworden, so dafs genugthue, der es konnte und schuldete. Gott konnte zwar den Menschen auch auf anderen Wegen erlösen, auf diesem aber auf die geziemendste Weise. Indem er den Menschen auf diese Art erlöste, befestigte er den Glauben in seinem Herzen, da er selbst zur Welt redete und seine Gottheit durch Wunder bezeugte, die Hoffnung aufrichtete, die Liebe erregte, durch sein Beispiel uns zum Guten leitete, lehrte, wie der Mensch von Sünde, Teufel, Stolz und jeglicher Ungerechtigkeit sich zurückhalten müsse, und unendlich viele andere unzählbare Wohlthaten dem Menschen erwies. Auch wurde dadurch der Mensch vollkommen beseligt und mit Gott verbunden."

[1] Man erinnere sich, dafs Savonarola hier von Glaubensartikeln redet, für die sich nur probable Gründe, nicht Beweise vorbringen lassen.



„Aus der Jungfrau wurde der Erlöser geboren, weil es sich ziemte, dafs das unbefleckte Wort aus einer reinen Jungfrau geboren werde, dafs das Wort wie im Himmel einen Vater ohne Mutter, so auf Erden eine Mutter ohne Vater habe, und als das alles hervorbringende und bewahrende Wort auch seine Jungfrau-Mutter von jeder Befleckung bewahre. Der Gottmensch wollte ferner am Kreuze sterben, um seine Liebe zu zeigen und Gegenliebe zu entzünden, auch damit keine Art des Todes zu Gottes Ehre und zur Verteidigung der Gerechtigkeit gefürchtet werde. Um die Wahrheit seines Todes zu zeigen, wollte er begraben werden; und zur Unterwelt stieg er hinab, teils um zu zeigen, dafs er unsere Sünden auf sich genommen, teils um als Sieger die Gefangenen zu befreien. Er erstand von den Toten, um den Glauben an seine Gottheit neu zu beleben und in uns die Hoffnung auf unsere Auferstehung zu erwecken. Durch seine Auffahrt in den Himmel erhebt er uns zur Betrachtung seiner Gottheit und der himmlischen Güter sowie zur Hoffnung, mit ihm emporzusteigen. Das Sitzen zur Rechten Gottes wegen seiner Fülle der Gnaden und Verdienste bedeutet den Besitz der vornehmsten Güter. Als Richter wird der Gottmensch erscheinen, autoritativ als Gott, exekutiv als Mensch. In der Knechtsgestalt (d. h. als Mensch) nämlich wird er richten, um allen sichtbar zu sein, denn nach seiner Gottheit kann er nur von den Seligen geschaut werden. Notwendig aber ist das Gericht, damit jedem nach seinem Verdienste zugeteilt werde, der Seele nach schon jetzt, dem Leibe nach am Ende der Dinge. Noch erübrigen zwei weitere Artikel. Wir sind nämlich verpflichtet, alles, was die kanonischen Schriften enthalten, zu glauben, deren göttlicher Ursprung durch die grofse Übereinstimmung der Schriften, durch den vorbildlichen Charakter und durch die Tiefe ihres mehrfachen Sinnes bezeugt wird. Endlich haben wir zu glauben alles, was die heilige römische Kirche glaubt, für welche alle Lehrer, Konzilien sowie die Eintracht (concordia) aller Christen in ihr wie in ihrem Haupte und der Ausschlufs der Irrgläubigen Zeugnis ablegen."

Speciell vom ewigen Leben, der Herrlichkeit der Guten und der Qual der Bösen handelt das sechste Buch.[1] „In diesem

vom Leibe beschwerten irdischen Leben bedarf die Seele eines doppelten Spornes, um himmelwärts zu streben, der Furcht und der Liebe. Furcht ist der Weisheit Anfang. Die Furcht vor der ewigen Strafe in der Hölle, die Gottes Gerechtigkeit über die Sünder verhängt, schreckt wirksam ab von der Sünde. Die Hölle ist ein wirklicher Ort, wie man glaubt, unter der Erde, damit jene, die dem Fleische, dem Irdischen folgten, den Banden der Erde verfallen. Die Strafe der Hölle ist aber eine doppelte, die schwerere der Beraubung des höchsten Gutes und die Strafe der Sinne durch Feuer, das zwar materiell ist, aber auf immaterielle Weise die Geister und Seelen und nach der Auferstehung auch die Leiber der Verdammten peinigt, indem es ähnlich wie auf das Auge übermäſsiges Licht, so auf das Gefühl durch seine Glut, ohne es materiell zu verändern, einwirkt. Seine Wirkung auf Geister aber läſst sich durch das Gleichnis eines Königs, der von einem gemeinen Menschen gefangen gehalten zu den niedrigsten Diensten gezwungen wird, veranschaulichen. Der Wille der Verdammten ist böse, und ihre „Reue“ gilt nicht der Sünde, sondern der Strafe. Sie würden das Nichtsein vorziehen, da es besser ist, nicht zu sein, als ein Sein im gröſsten Elend. Sie hassen Gott nicht an sich, da Gott als das höchste Gut von allem, was ist, von Natur geliebt wird, wohl aber, sofern er Urheber ihrer Strafe ist. Ihr Wissen dient nur zur Mehrung ihrer Pein; denn sie haben das Bewuſstsein, daſs sie die höchste Vollkommenheit erreichen konnten, durch eigene Schuld aber verloren. Der nie sterbende Wurm ist ihr vorwurfsvolles Gewissen. In ihre Finsternis leuchtet kein erfreuliches Licht; was sie schauen, ist nur geeignet, sie zu quälen. Ihre gröſste Pein aber ist die Verzweiflung, je erlöst zu werden. Denn die Gerechtigkeit Gottes straft, solange die Sünde dauert, diese aber dauert in den Verdammten, die in der Sünde verhärtet sind, ewig. — Da die Furcht nicht genügt, um verdienstlich zu handeln, bedarf es zum Heile der Liebe, die der Blick auf das himmlische Vaterland zu entzünden geeignet ist. Die Anschauung Gottes, in welcher die ewige Seligkeit

[1] L. c. p. 243 squ.

besteht, geschieht ohne Bild, ohne intellegible Species, da kein Bild Gottes Wesen auszudrücken vermag. Das Wesen Gottes verbindet sich unmittelbar selbst den Geistern und Seelen und wird im Lichte der Herrlichkeit, das nach Mafsgabe der Verdienste, der Liebe, verliehen wird, geschaut, ein Schauen, das kein Begreifen ist, aber doch das Wesen Gottes den Seligen ganz, wenn auch nicht nach der vollen Tiefe seiner Erkennbarkeit (totaliter) enthüllt. Nach der Auferstehung nehmen in ihrer Weise auch die Sinne der Verklärten an der Seligkeit teil, doch sind ihre Eindrücke immateriell, wie die des Lichtes und der Farben auf das Gesicht. Der Leib der Verklärten ist unsterblich, völlig von der Seele durchdrungen, ohne aufzuhören, körperlich zu sein, begabt mit Feinheit, Beweglichkeit, Glanz und ewiger Jugend. — Von den ohne Taufe sterbenden Kindern ist anzunehmen, dafs sie vielleicht auf dieser Welt unsterblich sind und einer natürlichen Erkenntnis sich erfreuen. Wenn aber einige nicht unberühmte Theologen annehmen, dafs auch jene Kinder die Feuerqual erleiden, so dürften sie damit nichts anderes meinen als die ihnen mit den Verdammten gemeinsame Beraubung der Anschauung Gottes."

Das siebente Buch[1] zeigt den Weg, der zum himmlischen Vaterlande führt. „Nichts ist, was bewirkt, dafs der Mensch stärker und schneller geht, als die Liebe zum Ziel und das Verlangen, dahin zu gelangen. Daher wird die Liebe Gottes allen anderen Tugenden vorgezogen. Alles, was thätig ist, wirkt wegen der Liebe zum Ziele. Die Vollkommenheit des geistlichen Lebens ist die Vollkommenheit der Liebe. Vollkommen im strengen Sinne des Wortes Gott zu lieben ist allerdings dem Menschen nicht möglich; denn es hiefse Gott unendlich lieben, da er unendlich liebenswürdig ist. Die dem Menschen mögliche vollkommene Liebe zu Gott bedeutet, dafs er ihn ex toto conatu liebe, habituell zu jeder Zeit, aber auch häufige Akte der Liebe erwecke, dafs er liebe von ganzem Herzen, indem er alles in der Richtung auf Gott als letztes Ziel intendiert, aus ganzer Seele, indem sein Affekt ganz Gott gehört, aus

[1] L. c. p. 264 squ.

ganzem Gemüte, indem er im Glauben seinen Geist Gott völlig unterwirft, mit allen Kräften auch des Leibes, die er in den Dienst Gottes stellt. Die Liebe sucht vor allem, selbst dem eigenen Heile, die Ehre Gottes, dann aber das eigene Heil in Gottes Anschauung; sie erheischt Selbstverleugnung und Selbstvergessenheit in Verzichtleistung auf fleischliche Neigungen und den Eigenwillen. Die vollkommene Liebe begibt sich alles irdischen Eigentums und ist mit Kleidung und Nahrung zufrieden, alle irdischen Sorgen auf den Herrn werfend. Sie ertötet alle fleischlichen Affekte, die wegen ihrer Heftigkeit den Geist verblenden und verhärten. Den eigenen Willen aber mufs der Mensch verleugnen, damit er ganz in seinen Schöpfer sich umwandle und der Spur des Erlösers folge, der gekommen ist, den Willen seines Vaters zu erfüllen, und ihm bis zum Tode am Kreuze gehorchte. Zu dieser Selbstverleugnung hilft die Betrachtung der Nichtigkeit und Unbeständigkeit aller Dinge der Welt, wie sie nicht befriedigen und wie viel Bitteres sich in die geringe Lust mischt, die sie gewähren; vor allem aber der Gedanke an den Tod, dessen Zeit, Ort und Art sich unserer Kenntnis entzieht. Wer immer den Tod vor Augen hat, wird leicht alles verachten. Dies alles nützt zur Erwerbung der Keuschheit und dazu, allen verwandtschaftlichen Banden zu entsagen. Überdies bedenke man das Schimpfliche und Tierische des fleischlichen Aktes, die kurze Lust, die grofse Verblendung, und erinnere sich an Hölle und Gericht, und beobachte gewisse Regeln: Beschäftigung mit den göttlichen Dingen, mit Gebet, Lesung der heiligen Schriften, Arbeit und Studium, Fasten und Wachen, soweit es die Rücksicht auf die Gesundheit gestattet. Man fliehe die Unterredung, den Umgang, den Anblick der Frauen, besonders der jüngeren. Nicht wenig trägt dazu bei ein zurückgezogenes Leben. Den Gehorsam lehrt uns die Liebe zu Christus, der seinem eigenen Willen entsagte und Menschen sich unterwarf, ferner die Liebe zum himmlischen Jerusalem; denn es ist nicht hart, eine kurze Dienstbarkeit für die ewig dauernde Freiheit der Kinder Gottes zu ertragen. In Wahrheit

[1] L. c. p. 264 squ.

ist der Dienst Christi Freiheit, denn wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Der Demütige wird sich nicht weigern, zu dienen. Zur Demut aber führt Selbsterkenntnis, Erkenntnis der eigenen Niedrigkeit und der Gröfse Gottes, dessen Wirksamkeit in uns wir alles Gute verdanken, indes unsere Sünden, zahllosen Nachlässigkeiten und Undank gegen Gott unser eigenstes Werk sind. Diese Erkenntnis unserer Schwäche soll jedoch nicht blofse Verstandessache, sondern lebhaftes Gefühl, eigenste Erfahrung sein und wird nur durch Gebet aus innerstem Herzensgrunde erworben. Gebet nämlich ist Besitz aller Güter, vereinigt die Seele mit Gott, erlangt alle Liebe, verdient jedes Gut, macht den Menschen in geistlichen Dingen eifrig und freudig im Dienste Gottes, heiter in der Hoffnung, geduldig in der Trübsal, gütig, sanftmütig in trautem Verkehr mit Gott, himmlisch im Wandel, arm im Geiste, keuschen Herzens und Leibes, in allem gehorsam, überfliefsend reich an allem Guten. Bedingung, in diesem Bestreben Erfolg zu haben, ist Beherrschung der Zunge, des Gaumens, Flucht vor dem Umgang mit Menschen, besonders mit ausgelassenen, Wohlthun zur Ehre Gottes und der Mitmenschen, häufige Kniebeugung, kurze, aus vollem Herzen himmelwärts gerichtete Gebete. Dies führt in kurzer Zeit zu solcher Erhebung des Geistes und zu solchem Gottvertrauen, dafs uns alsbald alles zum Guten zusammenwirkt, Gutes wie Schlimmes, und wir die Vollkommenheit der Gottesliebe in kurzem erwerben, besonders wenn sich unser Gebet mit beschaulicher Betrachtung verbindet. Auf diesem Wege sind die Heiligen zur Vollkommenheit gelangt."

„Die Liebe zum Nächsten besteht darin, dafs wir dem Mitmenschen geneigt sind wie uns selbst, d. h. ihm das wahre Gute wollen recht und gerecht, heilig und wirksam; das wahre Gute, d. h. die Glückseligkeit und die Mittel, die zu ihr führen; denn nicht unser eigene Lust oder unseren Nutzen dürfen wir suchen, wenn wir den Nächsten wahrhaft lieben wollen. **Recht und gerecht** ist unsere Liebe, wenn wir immer das gröfsere Gut mehr im Auge haben, also für den Nächsten Tugenden mehr als Gesundheit, Gesundheit mehr als Reichtum wollen. Heilig ist sie, wenn wir den Mitmenschen um Gottes willen lieben,

wirksam, wenn unsere Liebe nicht in Worten, sondern in Werken besteht, und wir ihm wohlthun, wie und wann es notwendig ist. Sie wird erkannt in ihrer Ausdehnung, wenn sie sich nicht allein auf Verwandte und Freunde, sondern auch auf Feinde erstreckt, die nicht zu hassen und an denen nicht Rache zu nehmen Gebot, ihnen trotz ihrer Verfolgungen Wohlthaten zu erweisen Vollkommenheit ist. Sie zeigt sich in ihrer Stärke, wenn wir für ihr Heil selbst der Gefahr des Todes uns aussetzen. Die Ordnung der Liebe verlangt, dafs wir Gott über alles, dann das eigene Seelenheil, hierauf das Heil des Nächsten, an vierter Stelle das eigene Leben und darnach das des Mitmenschen lieben. Soweit also eine Pflicht besteht (z. B. für den amtlich bestellten Seelsorger), über das Heil des Nächsten zu wachen, ist man verpflichtet, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, wenn man durch dieses Opfer den Nächsten aus der Gefahr, das ewige Heil zu verlieren, befreien kann. Thut dies ein nicht zur Seelsorge verpflichteter Priester, so ist es Vollkommenheit, nicht Pflicht. Sache der Vollkommenheit ist es auch, freiwillig das eigene Leben für das Leben des Nächsten zu verlieren: denn in diesem Falle erlangt man für sich selbst ein geistiges Gut, das höheren Wert hat als jedes zeitliche. Die Werke der Nächstenliebe sind teils leibliche, teils geistliche, wie belehren, ermahnen, durch Gebet und gutes Beispiel zum ewigen Leben führen, und diese letzteren sind die vollkommeneren."

„Diese allgemeinen Vorschriften jedoch genügen dem Bedürfnisse des sittlichen Lebens nicht. Auch die Einzelheiten desselben müssen geregelt werden. Zu diesem Behufe dient die Lesung der heiligen Schriften, der heiligen Lehrer und der Gesetze der Kirche (sancti canones), vor allem aber die durch unablässiges Gebet erworbene Salbung. Um alle Gefahren zu überwinden, bedarf es der Geduld, der Langmut, der Selbstverleugnung. Wandeln wir also im Glauben in diesen sieben Tagen, in welchen die Welt ihren Kreislauf vollendet, damit wir zum achten Alter der Auferstehung zu gelangen verdienen. Hoc faciat Deus noster per viscera misericordiae suae, quia visitavit nos oriens ex alto illuminari his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam patris."

3. Der Triumph des Kreuzes.

Über das apologetische Hauptwerk Savonarolas spricht sich einer seiner Biographen Villari in folgenden Worten aus: „In diesem Werke setzt sich Savonarola als Ziel, die Wahrheiten des Glaubens mittels der natürlichen Vernunft zu erfassen und auseinanderzusetzen, und gibt darin eine vollständige Darstellung der katholischen Lehre mit einer grofsen Kraft der Analyse und einer damals noch neuen (?) philosophischen Methode . . . Er war im fünfzehnten Jahrhundert der ruhmreiche Begründer jener edlen Schule, die sich später der grofsen Namen Bossuets und Leibnitz' rühmen durfte.“[1]

Das Schlufsurteil desselben Autors ist in den Worten zusammengefafst: „So schlofs dieses Werk, das sowohl eine Darstellung und Verteidigung des Katholicismus als auch zugleich eine volle und umfassende Apologie Savonarolas enthält. Alexander VI. selbst hätte ein ausdrücklicheres Glaubensbekenntnis, eine unbedingtere Unterwerfung unter die Autorität des heiligen Stuhles nicht verlangen können. Und fürwahr die katholischen Dogmen wurden nie, auch nicht von ferne, von Savonarola angegriffen, nur die Menschen, die sie verfälschten: er achtete und pries mit Begeisterung die Religion, bekämpfte aber aufs entschiedenste päpstliche und klerikale Greuel, die sie gefährdeten. Sein Triumph des Kreuzes wurde sogar von der Kongregation de propaganda fide als Lehrbuch adoptiert und von sehr tüchtigen Theologen (genannt ist Lacordaire) als einer der dem Inhalte nach vollständigsten, der Darstellung nach originellsten Traktate erklärt. Allerdings ist darin nicht der ganze Savonarola zu finden; denn er war ein Mann, der im Kampfe zum Riesen wurde und sich ganz nur auf der Kanzel gab. Gleichwohl glänzen in seinem Werke die besten Eigenschaften seines Geistes und seiner Lehre, die alles in Philosophie und Religion Wissenswürdige seiner Zeit umfafste; die scholastische und mystische

[1] Villari, La Storia di G. Savonarola II. p. 62. Vgl. Rudelbach, Hieronymus Savonarola, der S. 375 ff. eine Analyse der apologetischen Schriften, zunächst des Tri. cr. gibt, und die jüngst erschienene Übersetzung des Tri. cr. von Dr. C. Seltmann (Breslau 1898).



Theologie, die aristotelische und neuplatonische Philosophie waren mit gleicher Meisterschaft in Anwendung gebracht, ohne in eine jener Ausschreitungen zu verfallen, die man später erfolgen sah." Über das vermeintliche neuplatonische Element in der Lehre Savonarolas bedarf es nach dem oben Gesagten (S. 28 f.) kaum mehr einer weiteren Bemerkung: denn es kann darunter nur die Idee der unmittelbaren Gottesgemeinschaft gemeint sein; diese aber ist die Grundidee des Christentums und gelangt insbesondere in dem System des hl. Thomas zum wissenschaftlich theologischen Ausdruck. Wenn dann Villari von einer „neuen" philosophischen Methode redet und weiterhin dem Bedauern Ausdruck gibt, dafs infolge des erneuten Triumphes der Scholastik in der Theologie die Methode Savonarolas verlassen worden sei,[1] so liegt darin einerseits eine Verkennung des wahren Wesens der echten Scholastik, die einen organischen Fortschritt gestattet, wie ja das Beispiel Savonarolas selbst lehrt, der gerade vom scholastischen Standpunkt und von der scholastischen Methode einen originellen Gebrauch macht, andererseits aber scheint Villari die apologetische Methode Savonarolas mit einer anderen, der reformatorischen und modernen, zu verwechseln, mit jener subjektiven Methode nämlich, die statt aus objektiven Daten, den Wirkungen des Christentums in uns und der gesamten Menschheit auf die Göttlichkeit des Christentums und die Gottheit Christi zu schliefsen, vielmehr die innere Erfahrung zum positiven Kriterium der Offenbarung und ihres Inhaltes erhebt.

Villari findet darin, dafs sich Savonarola auf den Standpunkt der Vernunft stellt und von der Autorität absieht, ein Zeichen gröfster Kühnheit und Originalität.[2] Eine Sprache, wie sie Savonarola führe, sei im fünfzehnten Jahrhundert, „dem Jahrhundert der Autorität und der intellektuellen Knechtschaft" unerhört gewesen. Die Wahrheit aber ist, dafs die apologetische Methode zu allen Zeiten in der Kirche dieselbe geblieben ist; schon die Väter suchen Juden und Heiden von ihren Vorurteilen gegen das Christentum dadurch abzubringen, dafs sie jene aus den Schriften des Alten Bundes, diese durch aus der Vernunft

---

[1] Villari a. a. O. p. 62. [2] L. c. p. 63.

entnommene Beweisgründe überführen. In der Summa des heil. Thomas contra gentiles hatte Savonarola in dieser Beziehung ein klassisches Vorbild.

Darin hingegen ist Villari vollkommen im Recht, dafs Savonarola nie von der Lehre der Kirche abgewichen ist, und dafs der Triumphus crucis das wirkliche und aufrichtige Bekenntnis des grofsen Apologeten enthält, und es ist eine völlig aus der Luft gegriffene Behauptung Rudelbachs, dafs die genannte apologetische Hauptschrift Savonarolas in Beziehung auf den Begriff der Kirche (und weiterhin wohl auch des Glaubens und der Rechtfertigung?), nicht als reine Quelle gebraucht werden könne, weil Savonarola dieselbe mit der bestimmten Tendenz, sich von der Beschuldigung der Häresie zu reinigen, verfafst habe.[1]

Trotz dieser Beschränkung fällt Rudelbach, indem er die apologetische Methode Savonarolas mit der des Marsilius Ficinus vergleicht, folgendes Urteil: „Die Reihe der Apologeten des Mittelalters schliefsen Marsilius Ficinus und Savonarola, jener im praktischen Christentum ein Schüler dieses und ein begeisterter Verehrer desselben. Beide Männer gingen nicht den breiten Weg der Schultheorieen in der Darstellung der Gründe des Christentums, beide haben ihr Eigentümliches, das zugleich die Bildung und den Gehalt ihres Lebens ausdrückt, jener ein liebevolles Aufsuchen der Spuren des Logos selbst in der Nacht des Heidentums, dieser ein volles freudiges Preisen der wahrgenommenen Herrlichkeit der Offenbarung in den Wirkungen des Christentums. Dafs beide Männer in dieser Beziehung bisher wenig oder gar nicht gewürdigt sind, ist um so auffallender, da besonders auch der letztere durch die grofsartige Idee, die das Fundament seiner apologetischen Betrachtung ausmacht, gewifs aller Aufmerksamkeit wert ist.“[2]

Diese grofsartige Idee und die den Leser unwillkürlich ergreifende Wärme einer aus innerster Herzenstiefe und lebendigster Erfahrung geschöpften Apologie bilden die hauptsächlichsten Vorzüge des triumphus crucis: wozu sich eine anschauliche und beredte Darstellung gesellen.

---

[1] Rudelbach S. 354 f. Anm. 2. [2] A. a. O. S. 375.

Lassen wir nun den Apologeten selbst reden! Im Vorwort spricht er sich über Absicht und Methode aus:[1] „Vom Eifer für das Haus Gottes verzehrt, werden wir versuchen, das Vergangene und fast ganz aus dem Gedächtnis Entschwundene wieder in Erinnerung zu rufen und die Schläfrigen aufzurütteln. Obgleich aber der Glaube aus natürlichen Gründen und Ursachen nicht bewiesen werden kann, so werden wir doch aus seinen offenkundigen Wirkungen die stärksten Gründe anführen, die kein Vernünftiger zu leugnen vermag. Nicht als ob der Glaube nur auf sie sich stützte, da er vielmehr nach dem Zeugnis des Apostels eine Gottesgabe ist und nicht aus den Werken stammt, auf dafs niemand sich rühme, sondern damit durch ihre Unterstützung die wankenden Nichtgläubigen nach Befestigung der Grundlagen auf sicheren Boden zu stehen kommen und für die Aufnahme des übernatürlichen Glaubenslichtes empfänglich gemacht werden, die Gläubigen aber, mit diesen Waffen versehen, gegen die gottlosen Gegner vorgehen, und da und dort ihren Unverstand aufdeckend, die Einfältigen und Unvorsichtigen ihrem Rachen entreifsen. Auch darf niemand meinen, dadurch geschehe dem Glauben Abbruch nach dem sprichwörtlichen Ausspruch, fidem non habere meritum, cui ratio humana praebet experimentum (Augustin); denn dieses Wort bezieht sich auf jene, die nur durch Gründe gezwungen glauben wollen, dagegen sind diejenigen vorzüglich zu loben, die zuerst durch Gottes Gnadengeschenk aufs entschiedenste den Glauben ergriffen, dann überdies sich und andere durch Gründe darin zu befestigen bestrebt sind. Petrus, der Fürst der Apostel, ermahnt uns, immer bereit zu sein, jedem Rede zu stehen, der von uns für den Glauben und die Hoffnung in uns Rechenschaft fordert. Da wir also nur mit Gründen zu streiten entschlossen sind, werden wir von jeder Autorität absehen und so im ganzen Werke vorgehen, als ob keinem Menschen, auch nicht dem Weisesten, sondern nur der Vernunft in dem, was wir sehen und erfahren, zu glauben sei."

Wie diese letzteren Worte zu verstehen seien, zeigt die im ersten Kapitel näher auseinandergesetzte „Verfahrungsweise"

[1] Hier. Sav. Ferr. Triumphus crucis sive de Veritate Fidei libri IV. Lugd. Bat. 1633. Prooem. p. 4. 5.



(modus procedendi). „All unser Erkennen beginnt von den Sinnen; der Sinn aber erkennt nur die äußeren Accidentien der Dinge, der Verstand aber dringt in das Wesen der Dinge ein und erhebt sich von ihrer Betrachtung zur Erkenntnis der geistigen und unsichtbaren Dinge. An der Hand der Anschauung des Wesens, der Eigenschaften, der Ordnung und der Bewegung der Dinge wird er gewissermaßen geleitet und emporgeführt zur Erkenntnis Gottes, wie er von den äußeren Kundgebungen des Menschen zum Verständnis des inneren Menschen und seiner unsichtbaren Kräfte gelangt."

„Wie nun die Philosophen die natürlichen Dinge als Werke Gottes erkannten, durch welche man zur Erkenntnis seiner Macht und Herrlichkeit gelangen kann, so wollen auch wir zeigen, daß, was in der Kirche Christi durch Sinne und Vernunft Wahrnehmbares geschieht, Werke desselben Gottes seien, durch die wir zur Kenntnis der Majestät und Herrlichkeit Jesu Christi, der uns unsichtbar ist, gelangen können."[1]

„Wie also die Philosophen alles, was Gott im Weltall gemacht hat, zusammenfaßten, so müssen auch wir alles sammeln, was immer Christus in der Welt gewirkt hat. Und wie die Philosophen durch die wunderbaren Werke der Natur gezwungen worden sind, zu gestehen, daß Gott die erste Ursache von allem und die Natur das Werk einer unfehlbaren Intelligenz, nämlich Gottes ist, so wollen wir aus den bewunderungswürdigen Werken Christi zeigen, daß derselbe gekreuzigte Christus die erste Ursache von allem und sein Wirken das des unfehlbaren Gottes sei. Und doch wollen wir nicht behaupten, daß wir wegen dieser Gründe glauben. Denn nicht in Kraft dieser Gründe fühlt sich der Geist des Christen zum Glauben angetrieben, sonst würde er von solchen Dingen nicht Glauben, sondern nur eine Meinung haben: wir glauben aber kraft des von Gott eingegossenen übernatürlichen Lichtes. Dann machen wir durch diese Gründe die Gemüter der Gläubigen freudiger und bestärken sie, indem wir den ungläubigen Gegnern beweisen, daß wir am Glauben nicht leichthin und grundlos, sondern mit Ernst und Weisheit halten."[2]

[1] L. c. p. 6. 7. [2] L. c. p. 7. 8.

„Wie aber Gott aus einem einzigen Werke nur unvollkommen erkannt werden kann, weshalb die Philosophen von der Ordnung des Universums, die nicht aus einem Dinge, sondern aus fast unzähligen, jedoch unter sich verketteten und daher ohne grofse Mühe zu überschauenden entspringt, zur Erkenntnis der so erhabenen Majestät sich emporschwingen: so kann auch die Macht und Weisheit Christi nicht aus einem einzigen Werke sofort erfafst werden.“[1]

Der Apologet stellt daher, zugleich auf die Phantasie des Lesers anschaulich und anmutig wirkend, die Gesamtheit der Werke Christi unter dem Bilde eines Siegeswagens dar. Dasselbe Bild kehrt auch sonst, in den Predigten Savonarolas wieder. Er beschreibt einen mystischen Wagen, der triumphierend durch die Welt zieht. Darauf ist Christus als Sieger mit der Dornenkrone und den Wundmalen, das Haupt von einem Strahlenkranze mit dreifachem, die hl. Dreieinigkeit sinnbildendem Glanze umgeben, der in unaussprechlicher Weise ihn und seine Kirche erleuchtet. Seine Linke hält das Kreuz und die übrigen Leidenswerkzeuge, seine Rechte die hl. Schrift beider Testamente, zu seinen Füfsen Hostie und Kelch und ringsherum Gefäfse mit Wasser, Wein, Öl und Balsam nebst den übrigen Zeichen der Sakramente der Kirche. Eine Stufe tiefer als Christus thront seine heilige Mutter, die Jungfrau Maria; darunter kostbare Gefäfse mit der Asche der Heiligen. Der Wagen wird gezogen von den Aposteln und Predigern; Patriarchen und Propheten gehen voran mit einer unzähligen Menge Volkes. Rings umgeben den Wagen die Märtyrer und die Lehrer mit geöffneten heiligen Büchern. Ihm folgt eine unzählbare Menge aus allen Völkern und Ständen, Juden und Heiden, Arme und Reiche. Den ganzen Triumphzug aber umkreisen die Feinde Christi, die Heiden und die Ungläubigen mit den zerstörten und in den Staub getretenen Götzen und Bildern und verbrannten Büchern. „Dieser Wagen sei uns gleichsam eine neue Welt, aus der wir eine neue Philosophie schöpfen können. Denn die erste Ursache, zu deren Erkenntnis die Philosophen vom Sichtbaren aus zu gelangen suchen, zeigt sich uns im Lichtglanz über dem Haupte Christi an Stelle

[1] S. 9.

des dreieinigen Gottes und in Christus selbst, umgeben von Engeln und heiligen Seelen. Nach dem Unsichtbaren setzen die Philosophen den Himmel als causa principalis der unter ihm entstehenden Dinge, wir aber nach der Gottheit Christi sein Kreuz und Leiden als Hauptursache der Gnaden Christi und unseres Heiles. Und wie nach dem Himmel die Elemente, so folgen die kirchlichen Sakramente dem Leiden Christi, aus dem sie ihre Kraft schöpfen, wie die Elemente aus dem Himmel. Und wie die Philosophen den Elementen die Samen und partikulären Ursachen (Agentien) folgen lassen, so setzen wir als Samen die Lehren des Evangeliums und die Werke und Beispiele der Heiligen, an die uns Asche und Gebeine erinnern."[1]

Auf sein Thema übergehend, bezeichnet Savonarola die mit den zu widerlegenden Gegnern gemeinsamen Grundsätze. „Wie in allen Wissenschaften gewisse Principien als Grundlage der Untersuchung angenommen werden müssen, die von allen anerkannt werden und durch die Sinne wahrgenommen, durch Induktion erschlossen werden, oder durch das Licht des thätigen Verstandes unmittelbar evident erscheinen, so müssen auch wir von gewissen Thatsachen ausgehen, dafs Jesus von den Juden gekreuzigt worden und von fast allen Völkern für Gott gehalten und angebetet worden sei. Selbst Häretiker, Juden, Mohammedaner bezeugen dies, und die Christen haben ihn vom Anfang an in ununterbrochenem Fortgang so verehrt. Die über Christus und seine Kirche geschriebenen Bücher, sei es von Gläubigen oder von Gegnern, geben hiervon Zeugnis, und selbst die Ungläubigen nennen Christus den Gott der Christen; auch ist fast kein Ort zu finden, an welchem nicht Jesus Christus als wahrer Gott angebetet wird oder in früheren Zeiten angebetet worden ist, oder wenigstens wo man nicht weifs, dafs die Christen ihn als Gott anbeten . . . Ferner ist es eine bekannte Thatsache, dafs die Apostel das Kreuz Christi gepredigt haben, und dafs durch die Predigt des Kreuzes Christi trotz des Widerstandes der Tyrannen, Philosophen, Redner der Götzendienst zerstört, die Irrtümer überwunden worden sind."[2]

---

[1] L. c. p. 10—12. Vgl. Rudelbach, S. 378. Villari II. p. 64. 65.
[2] L. c. p. 15—19.



Gegen diese Thatsachen wird eingewendet, dafs die heidnischen Schriftsteller wenig oder nichts von dem so wunderbaren, weltgeschichtlichen Werke Jesu Christi berichten. Die Antwort lautet, es sei erstens falsch, dafs niemand unter den Heiden die Werke Christi und seiner Kirche empfehle; vielmehr haben viele und gelehrte Heiden, nachdem sie sich zur Kirche bekehrt, Christum in zahlreichen Schriften verherrlicht. Thaten sie dies nach ihrer Bekehrung, nicht aber als Heiden, so erhöht dies nur den Wert ihres Zeugnisses, da sie im Hinblick auf die Thaten Christi und der Kirche diese nicht allein in Schriften priesen, sondern ihnen nachzuahmen kein Bedenken trugen, ihren Irrtümern entsagten und für den Glauben selbst ihr Blut vergossen. Andererseits aber waren die Heiden als solche nicht die geeigneten Werkzeuge, die göttlichen Werke Christi zu schreiben, da sie sich vielmehr die gröfste Mühe gaben, das Gedächtnis Christi und der Kirche von Grund aus zu vernichten.[1]

Nunmehr tritt unser Autor in die Ausführung seiner Aufgabe ein und behandelt mit Beweisgründen, die nur aus Erfahrung und Vernunft geschöpft sind, das Dasein und die Attribute Gottes. Die Beweise für Gottes Dasein sind die uns bereits bekannten, in denen Gott als erster, unbewegter Beweger, als erste wirkende Ursache, als höchstes Gut, höchste Wahrheit und höchstes Sein und Quelle alles mehr oder minder Guten, Wahren und Seienden, sowie als höchste, alle Ordnung und Zweckbeziehung in den Dingen begründende Intelligenz nachgewiesen wird. Hierzu kommt der aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit geschöpfte Beweisgrund: „Keine natürliche Neigung kann vergeblich sein, wie ein Blick auf lebende wie leblose Wesen zeigt: nun sind aber alle Menschen von Natur geneigt, an einen Leiter des Alls zu glauben, den sie Gott nennen, weshalb denn kein seines Verstandes mächtiger Mensch je im Ernste und mit Überzeugung (firmiter) das Dasein Gottes leugnen konnte. Kein noch so rohes Volk ist je gefunden worden, das nicht irgend einen Gottesglauben besäfse. Was aber überall und bei allen sich findet, ist offenbar in der Natur selbst be-

[1] L. c. p. 19—25.



gründet. Dieser Gottesglaube macht sich besonders in Augenblicken plötzlicher Gefahr Luft, wo sich der Mensch nach oben wendet; denn von Natur wendet sich die Wirkung ihrer Ursache zu." [1]

Auf die göttlichen Attribute übergehend, zeigt Savonarola, dafs Gott nicht körperlich, nicht Form eines Körpers, weder zusammengesetzt noch Teil eines Zusammengesetzten, sondern absolut einfach sei, unveränderlich, ewig, höchstes Gut, höchste Macht. Im Geiste des hl. Thomas erscheint hier als treibender Gedanke der Begriff des actus purus in seiner ganzen Schärfe, nicht wie er mifsbräuchlich auch von Neueren gebraucht wird, obgleich sie das göttliche Sein als Identität von Akt und Potenz, als die Potenz in sich aufhebend, als Einheit der in den Geschöpfen teils sich spannenden und bekämpfenden, teils sich harmonisch verbindenden Potenzen begreifen. Für Savonarola ist Gott reiner Akt mit Ausschlufs jeglicher Potenzialität. Hieraus leitet er insbesondere auch die Unendlichkeit Gottes ab; denn da Gott wesenhaft Sein ist, d. h. da es sein Wesen ist, zu sein, so ist er in keiner Weise auf irgend eine Art oder Gattung des Seins beschränkt, sonach Fülle des Seins, also absolut vollkommen oder unendlich: eine Unendlichkeit der Form und der Aktualität, die von der Unendlichkeit (Unbestimmtheit) des Stoffs und des ens commune absolut verschieden ist und dieselbe vollkommen ausschliefst. Aus dem Begriff des actus purus folgt ebenso unmittelbar die Einzigkeit Gottes; denn es ist unmöglich, dafs das wesenhafte Sein mehrfach existiere, da in diesem Falle ein Unterschied bestehen müfste, also entweder alle angeblichen rein Seienden am Sein nur participieren würden, oder nur eines das reine Sein sein könnte, an dem die übrigen nur participieren. Herbart war der ganz unspekulative und undurchführbare Gedanke einer Vielheit „absoluter Setzungen" vorbehalten, die sich je durch eine verborgene Qualität unterscheiden sollen. — Wie die Einzigkeit Gottes, so läfst sich auch die göttliche Intelligenz, also mit den negativen auch die positiven Attribute aus dem Begriffe der absoluten Aktualität ableiten. Denn als das absolut

[1] L. c. p. 28—31.



Formale ist das göttliche Sein wie schlechthin intellegibel, so auch schlechthin intelligent. „Da Gott reiner Akt und absolut einfach ist, so folgt, dafs er sein Intellekt und seine Weisheit ist (d. h. wesenhafter Intellekt und wesenhafte Weisheit) und dafs, was er erkennt, er durch sich selbst erkennt. Da also die Weise der Erkenntnis nach der Weise der Immaterialität sich richtet, und Gott die höchste Stufe der Immaterialität einnimmt, so folgt, dafs er sich selbst vollkommen erkennt und nach seiner ganzen Kraft sich begreift, ja, dafs er die Erkenntnis und Weisheit selbst ist.“[1]

Der Nachweis einer göttlichen allwaltenden Vorsehung bahnt den Weg zur Erörterung der Bestimmung des Menschen. „Die vernunftlosen Geschöpfe bewegt Gott durch die natürliche Neigung, die aus ihrer Wesensform resultiert, zu ihren Zielen, so dafs sie mehr getrieben werden zur Thätigkeit als selbst thätig sind. Der Mensch aber, der freien Willen besitzt, nimmt in einem gewissen Mafse an der göttlichen Vorsehung teil, so dafs er auch sich selbst zu seinem Ziele hinbewegt und insofern mit Gott zusammenwirkt, indem er sein Wirken zu irgend einem gewünschten und vorgenommenen Ziele lenkt. Daher mufs der Mensch mit allem Fleifse die Bestimmung erforschen, zu der die göttliche Vorsehung die vernünftige Seele geordnet hat und bewegt, ebenso auch die Mittel, durch welche er nach Gottes Anordnung dazu gelangt. Daher haben die Philosophen mit grofsem Eifer diese Forschung unternommen. Und wie die Natur vom Unvollkommenen stufenweise zum Vollkommenen strebt, so sind auch sie in der Aufhellung der Wahrheit durch fortgesetzte Forschung fortgeschritten. Die älteren Philosophen haben nur unvollkommen von diesem Gegenstande gehandelt, die späteren aber sind der Wahrheit näher gekommen. So haben also die hervorragendsten Philosophen mit den durchschlagendsten Gründen dargethan, dafs der Zweck des menschlichen Lebens die Betrachtung der göttlichen Dinge sei. Dies ist nämlich das alleinige und eigentümliche Wirken des Menschen, das auf nichts anderes als seinen Zweck geordnet ist und um seiner selbst willen begehrt

[1] L. c. p. 40.



wird, indem es den Menschen mit Gott und der Geisterwelt verbindet. Dazu ist der Mensch mehr als zu anderem Wirken sich selbst genügend und bedarf weniger der Hilfe äufserer Dinge. Hierauf ist denn auch alles, was zum Menschen gehört, geordnet: Ungeschwächtheit des Leibes und die dazu nötigen Mittel. Und da zur vollkommenen Kontemplation Freiheit von Aufregungen und Leidenschaften mittels der Klugheit und der moralischen Tugenden erforderlich ist, so ist es offenbar, dafs alle natürlichen und socialen Pflichten auf die Betrachtung der Wahrheit als ihr Ziel hingeordnet sind.“[1]

Da aber dieses Ziel — Glückseligkeit in der Kontemplation der göttlichen Dinge — hienieden nicht oder nur höchst unvollkommen und auch so nur von wenigen erreichbar ist — gelangen doch die Philosophen selbst in natürlichen Dingen nur zu einer höchst beschränkten Erkenntnis, um wie viel mehr in göttlichen — so mufs mit Recht geschlossen werden, dafs es ein anderes Leben gebe. „Denn würden wir kein anderes Leben annehmen, so gäbe es kein unglücklicheres und armseligeres Geschöpf als den Menschen. Von unzähligen Beschwerden und Leiden an Leib und Seele umgeben, könnte er die so sehnsüchtig erstrebte Glückseligkeit nicht finden, oder wenn einer sie endlich nach langen Sorgen und Mühen gefunden, könnte er sie nicht festhalten. Wie absurd dies bei dem edelsten Geschöpfe von allen wäre, ist auch der Einfältigste zu erkennen im stande.“[2]

Nicht allein durch die Zweckursache, sondern auch durch die Formalursache begründet Savonarola die Unsterblichkeit der Menschenseele. Die Seele des Menschen ist von Natur unzerstörbar. Die Scholastik befand sich in diesem Punkte in einer günstigeren Position, als die Modernen, die, obgleich im cartesianischen Dualismus befangen, die Seele in all ihren Thätigkeiten an leibliche Organe gebunden denken. Dagegen begriff die Scholastik die Seele zwar als Wesensform des Leibes, anerkannte aber zugleich die immaterielle Natur der höheren Seelenfunktionen, des Denkens und Wollens. Diese unterscheiden sich nämlich dadurch von den Thätigkeiten der äufseren und inneren

[1] L. c. p. 47—49. [2] p. 56. 57.

Sinne, dafs sie auf ein schlechthin immaterielles Objekt, das Seiende und Gute ohne jegliche sinnliche Beschränkung gerichtet sind. „Wenn das Wirken des Menschen — so argumentiert Savonarola im Sinne des hl. Thomas und im Grunde auch des Aristoteles —, sofern er Mensch ist, durch Abstraktion vom Körper vollzogen wird, so kann durchaus nicht behauptet werden, dafs die intellektive Seele bei der Trennung vom Leibe korrumpiert werde.“[1] Bestätigt wird dieses Argument durch den allgemeinen Glauben der Menschen und das von Natur allen eingepflanzte Verlangen nach Unsterblichkeit, infolge dessen niemand, ohne zu schwanken, in der Meinung, die Seele sei sterblich, befangen bleiben kann.[2]

Das zweite Buch enthält die eigentliche demonstratio christiana, d. h. den Nachweis des göttlichen Ursprungs des Christentums und der Gottheit seines Urhebers Jesu Christi durch die denkende Betrachtung seiner Wirkungen, die einen Gegenstand der Erfahrung bilden. „Da das Gegenwärtige besser als das Vergangene erkannt wird und dem Vergangenen leichter als dem Gegenwärtigen der Glaube versagt werden kann, so werden wir zu Grundlagen unserer Beweisführung das machen, was täglich vor aller Augen von Christen geschieht und den Sinnen sich offenbart und was daher niemand leugnen kann. Ich rede aber nicht von den Werken der schlechten Christen, die vielmehr von der Kirche ausgeschlosssen sind, sondern von den Werken der guten, die nicht allein dem Namen, sondern den Werken nach Christen sind. Darauf werden wir Gründe vorbringen, die auf die Thaten Christi sich stützen, welche allen vollkommen bekannt sind. Denn das Gegenwärtige verschafft dem Vergangenen volle Glaubwürdigkeit. Weil aber die hauptsächliche Wirkung, auf welche die gesamte Einrichtung der Kirche zielt, die Gerechtigkeit und ein tadelloses Leben ist, wie unser Heiland sagt: Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant, so

[1] L. c. p. 62. [2] L. c. In der Anordnung des ersten Buches ist dem Savonarola, wie Rudelbach bemerkt, Grotius in seinem berühmten Werke de verit. religionis christianae gefolgt, wie er denn überhaupt dem Savonarola manches zu verdanken habe. Rudelbach, S. 382 Anm. 1.



werden wir zuerst die Wahrheit des christlichen Glaubens durch Gründe beweisen, die im guten Leben der Christen selbst liegen; zweitens durch solche, die aus der Ursache dieses Lebens entnommen sind; drittens endlich durch Gründe, die aus seiner Wirkung wahrhaft hervorgehen, worunter fast alle, die in der streitenden Kirche auch jetzt zur Erscheinung gelangen."[1] Kurz gesagt: durch das gegenwärtige Wunder des christlichen Lebens werden die der Vergangenheit angehörigen Wunderthaten Christi selbst beglaubigt. Wir können den Ungläubigen zurufen: Wollt ihr den Wundern Christi den Glauben versagen, so öffnet wenigstens die Augen, um zu sehen, was unmittelbar vor euch vorgeht!

Zweifellos ist das Lob verdient, das sein protestantischer Lobredner Savonarola wegen dieses zweiten Buches, das er den Glanz- und Mittelpunkt des Werkes nennt, spendet. „Hier — meint Rudelbach[2] — befindet sich der Verfasser in seinem Elemente, der grofsen Sphäre der christlichen Lebenserfahrungen, und der Schlufs, den er hieraus bildet, ist um so bündiger, weil alle ihn nachbilden und bekräftigen können, die christlich leben wollen. Es ist ja auch, möchten wir sagen, die Apologie des Christentums, die der göttliche Stifter unserer Religion selbst in den Worten andeutet: So jemand will des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede; und schwerlich hat irgend ein Apologet diesen Hauptnerv der Beweise für die Wahrheit des Christentums entschiedener hervorgehoben als Savonarola." Dieses Lob bedarf indes nicht der Beschränkung, sondern der Korrektur; denn nicht eine individuelle Erfahrung in dem subjektivistisch-protestantischen Sinne bildet den Ausgangspunkt der Beweisführung unseres Apologeten, sondern objektive Thatsachen, welche für alle, die guten Willens, wahrnehmbar sind, Thatsachen des christlichen Lebens, die mit so viel Wärme und Überzeugungskraft allerdings nur von dem dargestellt werden können, der, wie Savonarola selbst, dieses Leben mit seinen erhebenden und heiligenden Wirkungen in seinem eigenen Innern zur Verwirklichung gebracht hat.

---

[1] L. c. p. 65. 66. [2] Rudelbach, Savonarola S. 384.

Die Religion, beginnt Savonarola seine Beweisführung, ist in der Natur des Menschen selbst begründet; denn jede Wirkung wendet sich naturgemäfs ihrer Ursache zu, der Mensch also als ein Vernunftwesen wird dies nicht blofs in unbewufster oder instinktiver, sondern in einer seiner vernünftigen Natur entsprechenden Weise thun, folglich Gott seinem Schöpfer die ihm gebührende Verehrung widmen. Es ist denn auch kein Volk je ohne alle Gottesverehrung oder religiösen Kult gefunden worden. Und wenn es auch falsche Kulte gibt, so kann die menschliche Natur doch nicht in allen so sehr abirren oder die göttliche Vorsehung es gestatten, dafs bis jetzt überhaupt und nirgends eine wahre Gottesverehrung, eine wahre Religion bestünde. Wo ist nun diese wahre Religion zu finden? Die Antwort lautet ebenso bündig als wahr: offenbar da, wo Gott nicht nur äufserlich, sondern innerlich, durch die Reinheit des Herzens, durch ein heiliges, gottähnliches, auf Verbindung mit Gott gerichtetes Leben geehrt und verehrt wird: von dieser Art ist aber nur das Leben der Christen.

„Kein schöneres und heiligeres Leben kann gefunden oder erdacht werden als das christliche. Denn unter allen Gattungen der lebendigen Dinge nehmen diejenigen, die (wie die Pflanzen) nur eine vegetative Seele haben, den untersten Grad des Lebens ein. Höher steht die Stufe des sensiblen Lebens, und da die intellektive Erkenntnis die sinnliche überragt, schreiben wir den Menschen einen höheren Grad des Lebens zu als den Tieren. Auch bei den Menschen nehmen wir verschiedene Grade des Lebens an, jedoch nicht im Wesen, sondern in der Vollkommenheit, indem wir jene, die sich von der Vernunft leiten lassen, denjenigen vorziehen, welche mit Hintansetzung der Vernunft den Sinnen folgen und so mehr den Tieren als den Menschen gleichen. Auch im vernunftgemäfsen Leben erkennen wir Unterschiede, je nach dem Grade, in welchem jemand sich zur Betrachtung des Geistigen und Göttlichen erhebt. Das christliche Leben aber strebt dahin, mit Preisgabe alles Geschöpflichen, der geistigen wie der sinnlichen Dinge durch Betrachtung und Liebe ganz in Gott sich zu versenken und mit Gott ein Geist zu werden: hieraus ergibt sich, dafs es kein besseres Leben

gibt als das christliche. Da der wahre Christ nie etwas der Vernunft Widersprechendes thut, das christliche Leben überdies die gröfste Heiterkeit des Gemütes und Freiheit von jeder Trübung durch Leidenschaften gewährt, so ist es wie das vernünftigste, so auch des Menschen würdigste."[1]

„Der Mensch ist nach christlicher Lehre zur Anschauung Gottes bestimmt. Es gibt aber kein anderes Lebensziel und kann kein anderes gedacht werden, das vernunftgemäfser wäre als dieses. Denn dafs das Ziel des Menschen in der Betrachtung der göttlichen Dinge bestehe und nicht hienieden, sondern nur in einem zukünftigen Leben erreicht werden könne, läfst sich selbst durch Vernunftgründe darthun. Wollte man nun annehmen, das letzte Ziel des Menschen bestehe nicht in unmittelbarer Anschauung Gottes, sondern in einer Erkenntnis aus seinen Wirkungen, so würde man sich in manche Schwierigkeiten verwickeln, und die Frage sich erheben, ob eine solche Erkenntnis das menschliche Verlangen völlig befriedige. Selbst die vollkommene Erkenntnis der Geschöpfe würde, wie es scheint, den Intellekt nicht befriedigen, er würde Verlangen tragen, auch die Ursache zu erkennen. Es ist also nicht einleuchtend, wie das natürliche Verlangen ohne Anschauung Gottes zur Ruhe gelangen solle. Auch sehen wir, dafs die Empfänglichkeit der Seele durch nichts Endliches ausgefüllt wird. Denn welches Endliche man auch setze, so wird unser Intellekt immer etwas darüber Hinausliegendes ergreifen, daher auch die Mathematiker den Begriff des Zuwachses ins Unendliche bei Zahlen wie Linien annehmen. Das einzige aktuell Unendliche aber ist das Wesen Gottes, das von keiner Grenze umschrieben wird. Es darf also vernünftiger Weise ein anderer Endzweck des menschlichen Lebens nicht aufgestellt werden als derjenige, den unser Glaube bestimmt, d. i. die Anschauung Gottes. Dafs dieses Endziel die Seele vollkommen befriedigt, ist klarer als die Sonne; denn jede natürliche Bewegung hat ihren Terminus, zu dem gelangt, sie zur Ruhe kommt. So wird auch die menschliche Seele wahrhaft ruhen, wenn sie Gott von Angesicht zu Angesicht schaut; kein

[1] L. c. p. 67 squ.

Verlangen nach Erkenntnis untergeordneter Dinge wird sie bewegen; denn erstens erscheint ihr nichts anderes mehr begehrenswert, zweitens ist nichts in der Wirkung, im Endlichen, was nicht weit vollkommener in der Ursache sich fände; drittens wird ihr geistiges Auge durch die Anschauung des Intellegibelsten nicht, wie die Sinne durch Übermafs des Sinneneindruckes, geschwächt, sondern geschärft und für alles Erkennbare nur um so empfänglicher gemacht." [1]

Ist deshalb, fragen wir, die Anschauung Gottes in dem Sinne das natürliche Endziel des Menschen, dafs Gott ihn potestate ordinata nur zu diesem bestimmen konnte und durfte? Nichts zwingt uns, Savonarola eine solche Ansicht zuzuschreiben. Die Gründe, die er vorbringt, sind probable, nicht zwingende, und der Sinn seiner Erörterung kann nur der sein, dafs die durch göttliche Offenbarung uns bekannt gewordene, thatsächliche, auf freier göttlicher Liebe beruhende Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes auch dem aus der natürlichen Erkenntnis Gottes erwachten Wissenstrieb vollkommen entspreche und sich demnach als der vernünftigen Natur des Menschen angemessen, als vollkommen rational erweise.

Dafs die Anschauung Gottes die freie und übernatürliche Bestimmung des Menschen sei, dürfte schon aus der sofort von Savonarola dargelegten kirchlichen und theologischen Lehre folgen, wornach zur Effektuierung dieser Anschauung, ja, zur wirksamen Bewegung zu diesem Endziel die natürlichen Kräfte des Menschen in keiner Weise genügen, sondern ein übernatürliches Licht dazu erforderlich ist, das lumen gloriae, dem als Vorbereitung hienieden die eingegossene Gnade, Glaube und Liebe, entspricht. „Jene Reinheit des Herzens nämlich, die natürlicher Weise von den Menschen erkannt und erworben werden kann, ist kein genügendes Mittel zur Erlangung des vorgenannten Endziels; denn was die Schranken irgend einer Natur überschreitet, kann ihr nur durch die Wirksamkeit eines andern zukommen, wie das Wasser, um aufwärts zu streben, eines andern bedarf, von dem

[1] L. c. p. 74 squ.



es bewegt wird. Daher ist die Rechtheit des Lebens, von der die Philosophen reden, zu dieser Glückseligkeit nicht genügend, und stellen die Christen die Gnade und die von Gott übernatürlich eingeflöfsten Tugenden auf, denn Gott läfst es im Notwendigen nicht fehlen, damit durch sie der Mensch wie mit der geläutertsten Sehkraft (acie) zum erwünschten Ziele geleitet werde."

Offenbar kann es wie kein würdigeres Ziel des Lebens, so auch keine geeigneteren Mittel zur Erreichung desselben geben, als das durch die Gnade und die göttlichen Tugenden geläuterte christliche Leben. „Folglich kann kein Zweifel bestehen, dafs jeder, der christlich lebt, von Gott zur Glückseligkeit geführt wird. Und sollten die Christen in ihrer Religion gleichwohl in ihrer Hoffnung getäuscht werden, dann müfste man sagen, die Glückseligkeit sei selbst Trug und Täuschung."[1]

Die Wahrheit der christlichen Religion erhellt weiterhin aus der Betrachtung der Ursachen des christlichen Lebens. „Die vornehmste Ursache dieses Lebens ist der durch die Liebe beseelte und durch sie wirkende Glaube an Jesus Christus den Gekreuzigten, nämlich der Glaube, dafs Jesus Christus der Gekreuzigte wahrer Gott und wahrer Mensch, Sohn Gottes, eins in der Natur mit dem Vater und dem hl. Geiste, persönlich von beiden unterschieden, sei: den wir über alles lieben. Der Glaube also im Bunde mit der Liebe zu Christus ist Ursache des gedachten Lebens. Dafs dem so sei, beweist die tägliche Erfahrung. Denn wir sehen und erfahren, dafs der Christ in dem gleichen Mafse in der Rechtheit des Lebens wie im Glauben und umgekehrt fortschreitet, dagegen aber auch Verfall und Verlust des einen die des andern nach sich ziehen. In dieser merkwürdigen Erscheinung liegt für uns eine Aufforderung, nachzudenken und zu philosophieren, wie auch die Weltweisen durch die Verwunderung über die unbekannten Naturursachen zur Forschung, zur Philosophie geführt worden sind. Zunächst nun kann die Wirkung nicht vollkommener sein als die Ursache, da die Vollkommenheit der Wirkung von der Ursache abhängt.

---

[1] L. c. p. 80 squ.

Wenn also die Rechtheit und Wahrheit des christlichen Lebens, das allen vorzuziehen ist, vom Glauben an Christus abhängt, so ist es unmöglich, dafs der Glaube selbst falsch sei. Ist er aber wahr, so folgt, dafs Christus, wie die Christen behaupten, wahrer Gott und seine Religion wahr ist. Das Gute kann nicht das Böse, das Wahre nicht das Falsche zur Ursache haben, denn das Böse als Böses, das Falsche als Falsches ist vielmehr ein Nichts (das also auch nicht Ursache sein kann)."

„Wäre der christliche Glaube falsch, so könnte ein gröfserer Irrtum nicht gefunden werden. Denn zu sagen: ein gekreuzigter Mensch sei Gott, wäre der äufserste Wahnsinn, wenn es nicht wahr wäre. Wie könnte das vollkommenste Leben aus dem gröfsten Irrtum entspringen?"

„Ferner je besser eine Natur disponiert ist, desto empfänglicher ist sie für die Form der Vollkommenheit; Form und Vollkommenheit unseres Intellekts aber ist die Wahrheit; seine Disposition für die Wahrheit aber ist die Reinheit und Aufrichtigkeit des Herzens, die dem christlichen Leben im vollkommensten Mafse eignet. Wäre also der Glaube des Christen Lüge, so müfste er dies selbst am schnellsten erkennen. Es ist aber das Gegenteil der Fall. Je mehr der Christ von Tag zu Tag sich heiligt, desto standhafter bejaht er seinen Glauben. — Gott als der erste Beweger wie im physischen so im geistigen Gebiete wird am meisten jene zur Erkenntnis der Wahrheit bewegen, die für sie durch die Heiligkeit des Lebens am besten disponiert sind. — Ferner ist zu schliefsen: wer in Beziehung auf das Endziel irrt, müsse auch in Bezug auf die Mittel irren; denn in praktischen Dingen entspricht das Endziel den Prämissen eines Schlusses; sind diese falsch, so ist es notwendig auch der Schlufssatz, im praktischen sonach die Mittel. Aus der evidenten Wahrheit der Mittel also — der Rechtheit des christlichen Lebens — ergibt sich, dafs die Christen auch in Bezug auf das Ziel — Christus, den Gottmenschen, nicht irren. Weiterhin: die vornehmste Wirkung, das christliche Leben, kann auch nur die vornehmste Ursache haben; diese ist thatsächlich Christus, also Christus die vornehmste Ursache. — Die zweiten Ursachen sind Instrumente der ersten; nun hat das christliche Leben den

Gekreuzigten zur Ursache; folglich bedient sich Gott selbst desselben wie seines Werkzeuges. Wäre aber Christus nicht Gott, wofür er gehalten sein will, so wäre er der verworfenste Mensch, und Gott würde sich zur Hervorbringung des vollkommensten Lebens des schlechtesten Werkzeuges bedienen. — Das Gleiche ergibt sich aus der Verähnlichung und Ähnlichkeit der Wirkung im Vergleich zur Ursache: je mehr der Christ sich dem Gekreuzigten verähnlicht, desto heiliger und göttlicher wird er. — Aus der Wirkung wird die Kraft der Ursache erkannt. Trotz aller Mühe haben die Philosophen die Menschheit nicht zu bessern vermocht; die Bekehrung zu Christus dagegen wirkt Wunderbares: aus dem Stolzen wird ein Demütiger, aus dem Geizigen ein Freigebiger, aus dem Wollüstigen ein Keuscher und Enthaltsamer; jede Wunde findet ihre Arznei."[1]

Der Glaube des Christen stützt sich auf die christliche Doktrin, die in den hl. Schriften enthalten ist. Auch diese tragen den Stempel göttlichen Ursprungs. Weissagung und Erfüllung, Vorbilder und Vorgebildetes stehen in einem Verhältnis zu einander, das nur von Gott, der die Zukunft schaut und nicht nur Worten, sondern auch Thatsachen Sinn und Bedeutung zu verleihen vermag, herrühren kann. — „Vor der Ausgiefsung des in den hl. Schriften enthaltenen Lichtes war die Menschheit in tiefe Finsternis gehüllt; nachdem aber die Strahlen der apostolischen Lehre erglühten und die Blitze ihrer Predigt flammten, ward durch dieses Licht jede Wolke verscheucht, und die Seelen der Menschen wurden von einem wunderbar heiteren Glanze erleuchtet. Auch hierfür bietet die Erfahrung den Beweis; denn seitdem die Prediger sich mehr den Künsten der Rhetoren zuwenden, versagt ihnen der Erfolg, indes sie vordem, zufrieden mit der Belehrung und dem trauten Verkehr mit der hl. Schrift, das Volk wunderbar erleuchteten und entflammten. Ich selbst mufste es erfahren, wie die Zuhörer Ungeduld und geringe Aufmerksamkeit an den Tag legten, sobald ich mit philosophischen Argumenten und Worten menschlicher Weisheit den aufgeblasenen Geistern dieser Welt die Tiefen des geoffenbarten Wortes auf-

[1] L. c. p. 86 squ.

zuschliefsen versuchte; während ich sah, wie sie Marmorstatuen gleich die Blicke auf mich richteten, wenn ich mich der Majestät des heiligen Buches zuwendete, sei es um seinen vielfachen Sinn zu erklären oder seine lehrreichen Geschichten zu erzählen."

Die Wahrheit der Schrift wird bestätigt durch ihr Verhältnis zu den menschlichen Wissenschaften, die ihr nicht widersprechen, sondern, soweit sie nicht wie die Wahrsagekunst abergläubisch und verderblich sind und selbst nach der Ansicht der Philosophen den Namen von Wissenschaften und Künsten nicht verdienen, vielmehr Dienste leisten. In der Natur der Wahrheit liegt es, dafs sie aus jedem Kampfe strahlender hervorgeht; die christliche Lehre aber erwies sich, bekämpft von Philosophen und Tyrannen, überall siegreich. [1]

Ferner folgt die Wahrheit des Glaubens aus den Wirkungen des Gebetes. „Aus dem Gebete als einem der hauptsächlichsten Mittel schöpft das christliche Leben Nahrung, Wachstum und Vollkommenheit. Im Gebete nähert man sich Gott, dem reinen Akt, der ersten Wahrheit und dem unendlichen Lichte, und je mehr dies geschieht, desto mehr nimmt man teil an göttlicher Lauterkeit, Wahrheit und Licht. Je mehr aber der Christ vom Geiste des Gebetes ergriffen wird und mit Gott sich verbindet, desto glühender umfafst er den Glauben: also kann auch aus diesem Grunde der Glaube nicht falsch sein. Der Christ schliefst sein Gebet stets mit den Worten: durch Christum unsern Herrn, und erhält in diesem Namen das Gröfste, ja Unglaubliches von Gott. Dies wäre nicht möglich, wenn Christus nicht Gott wäre. Unmöglich könnte Gott zugeben, dafs der Christ in jenem hellen Lichte (des Gebetes und der Gottesnähe) wie von Finsternis überwältigt und so grundlos getäuscht werde. — Wäre Christus nicht Gott, so müfste man den Glauben und das Bekenntnis seiner Gottheit als die äufserste Gotteslästerung verabscheuen. Richten nun die Christen ihre Gebete an Gott den Vater durch Christum, an den sie mit dem Vater und dem hl. Geiste als gleicher Natur glauben, wie könnte Gott einen solchen Irrtum, wenn

[1] L. c. p. 94 squ.

unverschuldet, bei denen, die ihn von ganzem Herzen suchen, ertragen, ohne sie aufzuklären, wie, wenn verschuldet, ein solches Verbrechen der verletzten göttlichen Majestät ungestraft lassen? Warum erweist er sich ihm günstig und überhäuft diejenigen, die ihn hegen, mit Erweisen seiner Huld? Während die natürliche Wirkung des Irrtums Verwirrung und Unruhe ist, erzeugt die Betrachtung des gekreuzigten Christus eine Ruhe, einen Frieden der Seele, über den alle Arten von Entbehrungen und Verfolgungen keine Macht zu besitzen scheinen."[1]

„Äufsere Ursachen des christlichen Lebens sind die Sakramente und die der Sakramente wegen eingesetzten Ceremonien. Da diese zu den Sakramenten, die Sakramente aber auf die Eucharistie wie ihren Mittelpunkt bezogen sind, so können sie als eine Sache betrachtet werden. Nun beweisen aber schriftliche Dokumente, sowie die tägliche Erfahrung, dafs diejenigen, welche den christlichen Gottesdienst fromm und getreu ausüben und die täglich die Sakramente und göttlichen Geheimnisse würdig behandeln oder gebrauchen, eine früher nicht besessene Vollkommenheit erlangen und von Tag zu Tag in wunderbarer Heiligkeit göttlicher werden, dagegen aber solche, die ohne Glauben und Religion gewohnheitsmäfsig damit umgehen, schlechter als alle übrigen Menschen werden: eine Verschiedenheit der Wirkung, die sich bei Gleichheit der Ursache nur aus der Verschiedenheit der Disposition in dem aufnehmenden Substrate erklärt, wie z. B. die Sonne in feuchtem Grunde eine üppige Vegetation erzeugt, dagegen die entwurzelte Pflanze völlig austrocknet." Nur der Gebrauch oder Mifsbrauch einer gottentstammten Institution vermag eine solche Erscheinung zu erklären. Also ist zu schliefsen, dafs das durch den rechten Gebrauch des äufseren Gottesdienstes erzeugte christliche Leben ein wahrhaft göttliches ist.[2]

Wenden wir uns von den Ursachen des christlichen Lebens seinen inneren und äufseren Wirkungen zu. Innere Wirkungen des Lebens nach dem Vorbilde und durch die Gnade des gekreuzigten Gottmenschen sind Friede der Seele, Freude und

[1] p. 104 squ. [2] p. 109 squ.

geistige Freiheit, wie sie nur die Gegenwart Gottes durch die Liebe gewähren kann. „Wenn der geliebte Gegenstand gegenwärtig ist, freut sich und frohlockt unsere Seele, und da Gott unendliche Macht ist, und der Christ weifs, dafs Gott ihm geneigt ist, fürchtet er nichts und schätzt alles andere gering; keine Lockung, keine Drohung vermag ihn von seinem Vorsatze, von der Liebe Gottes abzubringen. Diese Heiterkeit des Gemüts kann nicht aus irdischer Quelle stammen, dieser Seelenfriede mufs ein überhimmlisches Gut sein.“[1]

Der innere Friede des Christen, die Schönheit seiner Seele prägt sich vielfach auch im Äufsern aus, in dem Ernste und der Majestät, womit z. B. der Papst Leo bei Ravenna den Hunnenkönig Attila bewog, nicht allein gegen seine Gewohnheit den unerschrockenen Priester zu verehren, sondern auch seinem Worte wie einem Befehle zu gehorchen und Italien zu verlassen, oder in dem Antlitz eines hl. Benedikt, dessen Blick der Gotenkönig Totila nicht zu ertragen vermochte, vor dem er sich demütig zu Boden warf; eines Ambrosius, der dem mächtigen Theodosius den Eintritt in den Tempel verwehrte, bevor er nicht die Blutschuld durch Bufse sühne. Was sonst Wirkung der Seele auf den von ihm belebten Leib ist, indem sich Gier und Zorn in Blick und Miene offenbart, bewirkt hier der heil. Geist, der die Jugend der wahrhaften Christen mit wunderbarer Anmut, ihr Alter mit Ehrfurcht gebietender Würde schmückt. Denn nicht nur die angeführten geschichtlichen Beispiele, sondern unsere eigene Erfahrung zeigte uns, wie lasterhafte Menschen vor heiligen Männern Rede und Gesinnung wechselten.[2]

Im Folgenden richtet sich der Blick des Apologeten von den gegenwärtigen Wirkungen hinweg auf die vergangenen, auf die Werke Christi selbst, von deren Wahrheit der ganze Erdkreis überzeugt ist. Wie die Philosophen von der Gröfse und der bewunderungswürdigen Ordnung und Vollkommenheit des Weltalls auf die alles überragende Macht, Weisheit und Vollkommenheit seines Urhebers geschlossen haben, so schliefsen wir bei Betrachtung des Triumphes Christi des Gekreuzigten

[1] p. 116 squ. [2] p. 125.

aus seinen ungleich gröfseren und vollkommeneren Werken, dafs er ungleich mächtiger sei als die Götter aller anderen Religionen, dafs er sie durch Macht, Weisheit und Güte unendlich übertreffe.

Betrachten wir das Werk Christi vom Gesichtspunkte der Macht, so zeigt sich, wenn man annehmen wollte, Christus sei nicht Gott, ein Mifsverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, das kein Vernünftiger annehmen kann. Man müfste Christum, den selbst die Ungläubigen den Weisen von Nazareth nennen, für den gröfsten Thoren, für einen Wahnsinnigen erklären, wenn er durch die von ihm angewendeten Mittel, den schmachvollen Kreuzestod, das bewufst angestrebte Ziel, die Menschheit vollkommen zu erneuern, die Götter der Heiden zu überwinden, erreichen wollte, ohne dafs ihm eine höhere, unsichtbar wirkende, mit einem Worte, göttliche Macht zu Gebote stand. „Wenn Jesus von Nazareth nicht Gott ist, auf welche Hilfe gestützt blieb er, der thörichte und sakrilegische Verführer (der er in diesem Falle wäre) gegen die Gesetze seines Volkes, gegen Fürsten, Weise, gegen den Widerstand des gesamten Erdkreises, gegen höllische und himmlische Mächte, gegen den Herrn und Schöpfer aller Dinge Sieger im Kampfe, so dafs er Gott gleich geachtet und mit gleicher Verehrung aufgenommen wurde und seinen Sieg in der Einsetzung einer neuen und unerhörten Religion, dem Sturze des Götzendienstes, dem Glauben an seine Gottheit allen Hindernissen zum Trotz durch Jahrhunderte behauptet hat?"

„Warum, ihr Juden, hat euer Gott, der Herrscher der Welt, eine so gottlose Missethat ungerächt gelassen? Auch euch, o Heiden, rufe ich auf. Warum haben ihn eure Götter nicht vertrieben? Wie hat ein so verachteter, ans Kreuz geschlagener und gestorbener Mensch so grofse Dinge ausrichten können? Wer war je von Göttern, geschweige denn von Menschen mit diesem zu vergleichen? Wurden doch jene Götter wegen ihrer Zänkereien, Frevel und Unreinigkeiten sogar von ihren Verehrern für schändlich gehalten? Unverschämt ist es, einen Apollonius von Tyana mit Christus zu vergleichen, oder selbst einen Alexander, Cäsar und andere Herrscher oder Weise."

„Niemand hat je Schwereres zu glauben und zu thun geboten als Christus. Er verlangt Glauben an einen dreieinigen Gott, an seine eigene Gottheit; er will, dafs das Kreuz, einst die schimpfliche Strafe der Verbrecher, als Zeichen des Heils aufs höchste geehrt werde, gebietet zu glauben, dafs ein Stückchen Brot und etwas Wein nach einigen Segensworten in seinen Leib und sein Blut verwandelt und zu himmlischer Nahrung werden, und niemand in Gottes Reich eingehe, der nicht aus dem Wasser wiedergeboren ist; verlangt, dafs kein Pünktchen seiner Lehre weggenommen werde. Stellen wir uns nun Christum in seiner Armut und scheinbaren Machtlosigkeit vor, wie er all das Gesagte fordert, und fragen wir ihn nach den Mitteln, mit welchen er dies durchzusetzen gedenkt; und wenn er sodann uns antwortet: durch die Predigt meines Wortes und meiner Jünger, die ohne jeden Reiz der Beredsamkeit eine zahllose Schar für meine Lehre gewinnen werden, so dafs viele von ihnen ihr Leben dahingeben: im Kampfe gegen Könige und Fürsten, Religionen und Sekten und die Mächte der Hölle; wir werden staunen und sagen müssen, ein solches Werk sei weder allen Menschen zusammen nach der Natur, noch der gesamten Himmelskraft (coel. machinae), sondern Gott allein möglich. Nun ist dieses Werk von Christus thatsächlich vollbracht worden; seine Macht also die Macht Gottes selbst. Darum sollen die Ungläubigen erröten und bestürzt werden."

„Ist es schon schwierig, den Geist der Menschen in den natürlichen und moralischen Dingen zu einer festen Zustimmung zu bewegen, und noch viel schwieriger, seinen Willen zu beugen und ihn zur Tugend zu bekehren, das Schwierigste aber, beide in Eintracht zu einem an Früchten guter Werke reichen Ende zu führen, und haben die Philosophen von alle dem nur wenig erzielt: so müssen wir gestehen, dafs die Jünger Christi nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Macht Erkenntnis und Willen einer unendlichen Menge von Menschen zugleich bezwungen und ihrem sittlichen Leben eine durch keine Verfolgung und Qual zu beugende Richtung verliehen haben. Leistete die Natur in den Philosophen ihr Höchstes: so war es eben nicht die Natur, in deren Kraft die galiläischen Fischer, die alle

irdische Weisheit verschmähten, so Grofses hervorgebracht haben.“[1]

Seiner Grundtendenz entsprechend fafst sich Savonarola kurz über die Bedeutung der Wunder: „Wenn jemand die Wunder leugnen wollte, so wäre das sicherlich das gröfste aller Wunder, nämlich dafs das Ungeheure, was wir oben erwähnt haben, ohne Wunder durch den armen Christus und seine Jünger, die ungelehrten und ungebildeten Fischer, vollbracht worden ist.“[2]

Das Werk Christi offenbart nicht allein die höchste Macht, sondern auch die höchste Weisheit. Weisheit schreiben wir nach der Erklärung des Philosophen demjenigen zu, der das höchste und vollendetste Ziel des menschlichen Lebens ins Auge fafst sowie die dazu geeigneten Mittel, und seine Thätigkeiten darauf entsprechend richtet. Jesus aber zeigte allein das wahre Ziel des Lebens und erfüllte es vollkommen. Ferner erkennen wir den Weisen daran, dafs er zu lehren vermag. Wer in einer Wissenschaft zur Vollkommenheit gelangt ist, kann auch andere leicht unterrichten. Christus aber erweist sich als der vollkommenste Lehrer und gröfste Weise darin, dafs er die Welt über die wichtigsten Wahrheiten, um die sich die Philosophen vielfach vergeblich abquälten, in der Weise erhellte, dafs auch die Einfältigsten und Kleinsten besser darin unterrichtet sind als die Berühmtesten unter jenen. Diese Kraft der Unterweisung ist in Christus um so bewundernswerter, als sie nicht nur die von Natur gut Disponierten, sondern Schwache, Stumpfsinnige, Lasterhafte zur Weisheit und zu einem tugendhaften Leben bekehrte. Unsere Bewunderung wird sich steigern, wenn wir die Mittel betrachten, deren er sich bedient. Denn durch die gewöhnlichen und natürlichen Mittel, wie die Philosophen gelehrt haben, nach der gewöhnlichen Fassungskraft des menschlichen Verstandes, zu unterrichten, ist nichts Ausnehmendes und Bewunderungswürdiges. Aber durch die Thorheit der Welt, durch das, was bei den Menschen für das Thörichteste gehalten wird, die höchste und unaussprechliche Weisheit lehren und das Thörichteste der Welt in Werkzeuge der göttlichen Weisheit um-

[1] p. 132 squ. [2] p. 147.

wandeln und darin die höchste Weisheit niederlegen, ist fürwahr als das schwerste und nur als göttliches Werk zu erachten." Die göttliche Weisheit hat durch die Thorheit des Kreuzes die Weisheit der Welt überwunden.

„Jene Weisheit ist die beste, die über göttliche Dinge belehrt; keine vollbringt dies mehr als die Weisheit Christi. Sie bietet mehr als alle Philosophie und hat selbst zur Vervollkommnung der Philosophie beigetragen. Selbst heidnische Philosophen und Dichter fingen an, sich der Fabeln ihrer Götter zu schämen, nachdem das Licht der Lehre Christi über die Welt angebrochen, und sie, Lüge durch Lüge stützend, bildlich zu deuten." — Die Weisheit Christi erwies sich als Lebensmacht, die selbst dem Tode trotzte und vor der die Wortweisheit der philosophischen Schulen erbleichen mufste. „Sie verhält sich nicht ablehnend gegen die wahre Philosophie, vielmehr zeigen die christlichen Gelehrten, dafs die übervernünftigen Wahrheiten, die Christus lehrt, der Philosophie nicht widerstreiten." [1]

Auch die Güte Christi legt für die Wahrheit unseres Glaubens Zeugnis ab. In Christus erkennen und lieben die Christen ihr höchstes Gut. „Alle rechtschaffen lebenden Christen streben mit der heftigsten Liebe und der gleichen Eintracht nach Christus, dem Gekreuzigten, als dem letzten Ziele, um dessen willen sie das Übrige als Unrat verachten. Die Wirkung dieser Liebe aber ist das christliche Leben, das wir als das vollkommenste, als ein göttliches erkannt haben, folglich kann der Gegenstand der Liebe nur das höchste Gut, Gott selbst sein. Ferner bildet die Gemeinsamkeit des Zieles das stärkste Band der Vereinigung; es liegt daher der offenkundigste Beweis dafür, dafs der gekreuzigte Christus das höchste Ziel des Menschen ist, in jener innigen Gemeinschaft und dem festen Bande, das alle Gläubigen in dem Herrn Jesu verbindet. Sie sind in Christo ein Herz und eine Seele; je mehr sie im Glauben wachsen, desto mehr fühlen sie sich in der Glut gegenseitiger Liebe verbunden. Wie die Teile der Erde nach dem Mittelpunkt streben und sich zu einer Kugel ballen und verbinden, so sind die Gläubigen

[1] p. 148 squ.



in Christus, dem höchsten Ziele der Schöpfung, vereinigt. Zudem beweist den Überflufs der Güte Christi die Nachsicht und Barmherzigkeit, womit er während seines irdischen Wandels die Sünder aufnahm und zu allen Zeiten die aus der Verirrung Zurückkehrenden in noch reichlicherem Mafse mit seiner Gnade erquickt und beruhigt."[1]

Fassen wir diese Gründe zusammen, so ergibt sich aus der Macht, Weisheit und Güte Christi zumal, dafs der christliche Glaube wahr und die christliche Religion die einzig wahre ist. Wollen wir nicht die göttliche Vorsehung leugnen, was einer Leugnung Gottes selbst gleichkäme, so müssen wir zugeben, dafs es eine wahre Religion gebe: diese kann nach den zugestandenen wahren Beweisgründen nur die christliche Religion sein. Keine Religion ist wie die christliche zu allen Zeiten angefeindet worden. Während die übrigen Religionen mit derselben Nichtigkeit, womit sie entstanden, auch wieder ohne Gewalt und Mühe aufhörten, ist die christliche, durch das Feuer der Verfolgung und des Kampfes geläutert, wie das reinste Gold immer glänzender und gröfser hervorgegangen. Nicht mit den Rechtschaffenen und Frommen, sondern nur mit den Gottlosen und ihrem Vater, dem Teufel, lag und liegt sie im Streite, was ein Kennzeichen ihres Ursprungs aus Gott ist. Sie verlangt von ihren Gliedern Entsagung, Ertragung des Äufsersten. Dies sind ihre Verheifsungen und Verpflichtungen, zu denen wohl niemand mit gesunden Sinnen sich verlocken liefse, wenn nicht das Licht der Wahrheit die Herzen der Menschen durchdringen würde. — Ist aber die christliche Religion unbedingt wahr, so müssen alle übrigen unbedingt verworfen werden: denn wie die Schrift sagt: Ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen."[2]

Über die Disposition des dritten Buches spricht sich Savonarola im Vorworte zu diesem Buche aus: „Um im Verlaufe unseres Werkes Ordnung zu beobachten, werden wir zuerst von den Artikeln des Glaubens sprechen. Denn diese sind die Grund-

---

[1] p. 161 squ. [2] p. 172 squ. Seltmann, Triumph des Kreuzes. (Übers.) S. 99 f.



lagen der Religion. Alsdann werden wir die sittlichen Vorschriften aufzählen und darüber Rechenschaft geben. Drittens werden wir den Inhalt der richterlichen Gesetze unserer Religion darlegen. Zuletzt werden wir die Geheimnisse der Ceremonien deutlich erklären. Denn das ist es, was die gesamte Lehre der Christen und die ganze Regierung umfafst.“[1]

Das vierte Buch beweist die ausschliefsliche Wahrheit der christlichen Religion gegenüber den Philosophen, Astrologen, Götzendienern, Juden, Irrlehrern und Mohammedanern. Da unserem Leser der wesentliche Inhalt dieser beiden Bücher aus dem zweiten Abschnitte dieser Schrift bereits bekannt und überdies durch die Übersetzung des Breslauer Domkapitulars Seltmann das apologetische Hauptwerk Savonarolas allgemein zugänglich geworden ist, so werden wir uns zur Vervollständigung unserer Übersicht damit begnügen, aus dem sechsten Kapitel des vierten Buches das Zeugnis unseres Apologeten für den Primat des Papstes hervorzuheben. Der Inhalt dieses Kapitels ist um so bedeutsamer, als er die Widerlegung der Häretiker beabsichtigt, diese Absicht also in der Meinung Savonarolas am wirksamsten durch den Nachweis der Notwendigkeit eines sichtbaren Oberhauptes der Kirche und der Wirklichkeit eines solchen in dem Nachfolger des hl. Petrus auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom erreicht wird. Aus dieser principiellen Stellung, die hier dem Primate vindiziert wird, dürfte allein schon hervorgehen, mit welchem Rechte der grofse Dominikaner im Lutherdenkmal zu Worms als Vorläufer der sog. Reformation dargestellt ist — trotz der Bedenken des Künstlers, die durch das „fachwissenschaftliche“ Gutachten des Kirchenhistorikers Hase niedergeschlagen wurden!

Die streitende, sichtbare Kirche, argumentiert Savonarola, bedarf eines sichtbaren Oberhauptes; denn erstens ist die monarchische Verfassung eines Reiches vorzüglicher als jede andere, wie aus dem Zwecke der Regierung eines Gemeinwesens — Friede und Einigkeit der Untergebenen — folgt. Zweitens ergibt sich dasselbe aus der Ähnlichkeit der streitenden mit der

[1] Tr. Cr. p. 179. Seltmann S. 102.



triumphierenden Kirche, die einen Herrn und Herrscher hat, nämlich Gott. Drittens: selbst in der natürlichen Ordnung finden wir eine analoge Einrichtung; im leiblichen Organismus ist alles auf das Herz, im Bienenstaate auf die Königin hingeordnet. Diese monarchische Verfassung der Kirche ist in beiden Testamenten ausgesprochen; vom Propheten Osee in den Worten: Congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum; und bei Joh. 10: fiet unum ovile et unus pastor. — Dieses sichtbare Haupt kann nicht Christus sein, da sonst die Kirche nach der Himmelfahrt ohne Haupt geblieben wäre: woraus die gröfste Verwirrung, Spaltung in Parteien und Meinungen und besonders Unsicherheit bezüglich des Glaubens und der guten Sitten folgen würde. Denn man könnte nicht wissen, welche Meinung als die richtige festzuhalten wäre, und es gäbe keine Richtschnur und keine Möglichkeit, die Gerechtigkeit auszuüben. Auch den Worten Christi würde es widersprechen, mit welchen er Petrus zum Hirten ausersah und seinen Glauben zu festigen verhiefs, ihn zum Fundament der Kirche bestellte und ihm die Schlüssel des Himmelreiches verlieh. Die Vollmacht Petri aber sollte auf seine Nachfolger übergehen nach den Worten des Erlösers: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, wornach die Kirche mit ihrer Verfassung bis ans Ende der Welt dauern wird.[1]

„In der zwölften Predigt über Exodus spricht Savonarola über die niederen Grade und Ordines in der kirchlichen Hierarchie und bemerkt dann in Bezug auf die höheren, dafs der Bischof in der Kirche zur Schlichtung der Differenzen aufgestellt sei, die in ihrem mystischen Leibe entstehen können; und da nicht ein Bischof zugleich an allen Orten sein könne, auf dafs die Kirche sich nicht auflöse, sondern in gröfserer Einheit bestünde, wurde ein Papst über alle Bischöfe und den ganzen Leib der Kirche auserwählt, um alle Meinungsverschiedenheiten zu lösen.“[2]

Werfen wir noch einen Blick auf das apologetische Gesamtwerk Savonarolas zurück, so ist nicht zu leugnen, dafs

---

[1] Tr. cr. p. 362. [2] Luotto, Il vero Savonarola p. 384.

die wesentlichen und wichtigsten Aufgaben einer Verteidigung des Christentums und der Kirche in einer sowohl objektiv überzeugenden als auch subjektiv eigentümlichen und originellen Weise gelöst sind. Seitdem hat sich das Gebiet der Apologetik erweitert; die fortschreitende Naturforschung, die Bibelkritik, ganz neue Forschungsgebiete, wie die vergleichende Sprach- und Religionswissenschaft, stellen an den Apologeten Anforderungen, von denen Savonarola kaum eine Ahnung besafs; mit den Angriffen und Schwierigkeiten haben sich aber auch die Mittel der Verteidigung gemehrt. Die Schätze des Bodens öffnen sich, Keilinschrift und Hieroglyphen, mit überraschender Schnelligkeit sich folgende Entdeckungen vereinigen sich, um den Apologeten mit immer neuen Waffen gegen die im gleichen Verhältnis wachsende Keckheit einer negativen Kritik zu versehen.[1] Wenn das Werk Savonarolas in diesem Betracht der Ergänzung bedarf, so wird es doch für alle Zeiten einen unvergänglichen Wert behalten durch die überzeugende Art, wie die Göttlichkeit des Christentums aus der Thatsache des christlichen Lebens in ewig lebendiger Gegenwart nachgewiesen wird. Hierzu gesellt sich ein weiteres zweifaches, nicht zu unterschätzendes Verdienst, das besonders in unseren Tagen für die apologetischen Kontroversen von hervorragender Bedeutung ist. Wir reden zuerst von der Art und Weise, wie Savonarola die Dogmen des Christentums in die apologetische Behandlung hereinzieht. „Man kann — meint der wiederholt erwähnte Rudelbach — mit ihm (Savonarola) rechten, inwiefern die Apologie der Dogmen ein integrierender Teil der Apologetik sein müsse; denn hier scheint die Voraussetzung der Neueren gegründet, dafs, wenn der Grund gesäubert ist, gegen die Konstruktion des Hauses sich keine Einwendung erheben werde; doch mufs man annehmen, dafs die hierdurch bezeichnete Frage bis jetzt noch nicht völlig abgemacht ist."[2] Für uns ist sie entschieden. Savonarola hat unseres Erachtens in dieser Frage die richtige Mitte eingenommen. Wer ein Gebäude auf sein Fundament prüft, kann die Konstruktion des-

[1] Überraschende Belege bietet die empfehlenswerte Schrift Hommels: Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897. [2] A. a. O. S. 400.



selben nicht völlig ignorieren. Auch der Apologet darf vom Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht ganz und gar absehen. Er wird sich aber hüten müssen, diesen Inhalt aus Vernunftgründen erweisen zu wollen und damit seinen übernatürlichen, göttlichen und geheimnisvollen Charakter in Frage zu stellen. Dagegen ist er in seinem vollen Rechte, die Dogmen gegen die Einwendungen der Vernunft zu schützen und sie durch Kongruenzgründe dem Verstande und Gemüte zu empfehlen. Dies, nicht mehr, hat die Scholastik, hat mit ihr der grofse Apologet der Renaissance gethan. Dafs in diesem Verfahren ein verborgener Keim der Auflösung liege,[1] ist eine durch nichts zu erweisende Behauptung. Wohl aber ist das Beispiel Savonarolas jenen entgegenzustellen, die in neuester Zeit eine Behandlung der Dogmen in die Apologetik einzuführen suchen, die allerdings zur Auflösung führen mufs. Wir meinen jene theologische Apologetik, die, ein Seitenstück zu der ebenso unhaltbaren apologetischen Theologie oder Dogmatik, die Geheimnisse des Christentums geradezu zum Hauptinhalte der Apologetik gestaltet und dieselben positiv rechtfertigen, aus inneren Gründen empfehlen und durch die Kühnheit der theologischen Spekulation die Weisheit dieser Welt überwinden und sozusagen übertrumpfen will. Dieser Weg ist nicht der Savonarolas, ist nicht der unsrige, ist nicht der des Evangeliums. Nicht durch Spekulation, sondern durch die Thorheit des Kreuzes ist die Weisheit dieser Welt zu überwinden.

Das andere angedeutete Verdienst unseres Apologeten ist der Gebrauch der scholastischen, genauer der thomistischen Philosophie. Schon unsere kurze Darstellung, noch mehr die Lektüre der apologetischen Schriften Savonarolas selbst vermag von der durchgreifenden Anwendung dieser Philosophie eine Vorstellung zu geben. Die logischen, ontologischen, psychologischen und ethischen Lehrsätze derselben erscheinen durchweg als die Triebfedern, die den apologetischen Beweisgang einleiten, fort- und zu Ende führen. Die Philosophie ist in die Apologie in einer Weise verflochten, dafs die Auflösung dieser Verbindung die Zerstörung des gesamten Baues nach sich ziehen

[1] Ebd. S. 397.

müfste. Was werden wir hieraus schliefsen? Dafs die glänzende Lösung seiner Aufgabe unserem Apologeten ohne dieses Werkzeug nicht möglich gewesen wäre, dafs gerade diese Philosophie die geborene Verteidigerin der Wahrheit des Christentums ist. Philosophie und Apologie treten in ein so harmonisches Verhältnis, dafs sie einander wechselseitig beglaubigen und in das hellste Licht setzen, so dafs wir mit Recht sagen können, Savonarola beweise nicht blofs die Wahrheit des Christentums, sondern auch die der thomistischen, der christlichen Philosophie. Selbst Rudelbach sieht sich zu dem Geständnis veranlafst: „Die peripatetische Philosophie benutzt Savonarola, wie alle aus Thomas Aquinas' Schule als die Philosophie schlechthin; seine Verfahrungsweise ist in dieser Beziehung keineswegs veraltet.“ Wenn er aber weiterhin meint, „jede Philosophie habe ein rechtes oder wenigstens berichtigendes Streben nach dieser oder jener Seite hin, trage aber zugleich den Todeskeim in sich, den Stachel des menschlichen Hochmuts,“[1] so zeigt er sich in dem reformatorischen Irrtum von der völligen Blindheit der Natur befangen. Wie nur eine Wahrheit, so kann es auch nur eine wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, nur eine wahre Philosophie geben. Die Theorie der relativen Wahrheit hat zu schreiende Absurditäten aus sich zu Tage gefördert, um als haltbar betrachtet werden zu können. Aus der Unvollkommenkeit aber und der Vervollkommnungsfähigkeit alles Menschlichen, also auch der Philosophie folgt nur die Möglichkeit eines organischen Wachstums derselben, der Anwendbarkeit auf die neu auftauchenden Probleme, keineswegs aber die Notwendigkeit einer Spaltung in feindlich sich gegenüberstehende Systeme. Es kann daher auch nur eine Philosophie der Aufgabe der Apologetik genügen. Oder wer wollte behaupten, dafs der Sensualismus Lockes, der Skepticismus Humes, der Idealismus Kants, der Panlogismus Hegels ein gleichgeeignetes oder auch nur überhaupt geeignetes Werkzeug sei in der Hand des Apologeten? Die peripatetisch-thomistische Philosophie ist in ihren Grundzügen der getreue ideale Ausdruck der natürlichen Ordnung; daher

[1] A. a. O. S. 401.

auch nach dem Grundsatz: gratia praesupponit naturam in analoger Weise zur objektiven Ordnung die allein naturgemäfse Grundlage der christlichen Wissenschaft, sei es der apologetischen oder der theologischen. Auch in dieser Beziehung dürfen wir Savonarola als ein nachahmungswertes Beispiel für diejenigen hinstellen, die sich versucht fühlen, an die Stelle der alten, bewährten, durch keine Kritik, auch nicht die Kantsche erschütterten „ontologischen“ Apologetik eine vermeintlich den modernen Bedürfnissen angemessenere, „immanente“ zu setzen.“

4. Savonarola als Philosoph. Das Kompendium der gesamten Philosophie. Einteilung der Wissenschaften. Kompendium der Logik.

Unter den Biographen Savonarolas verbreitet sich über die Philosophie desselben am ausführlichsten Villari.[1] „Meier, so berichtet uns dieser Schriftsteller, begnügte sich mit den wenigen Worten: ‚Aristoteles bildet natürlich die Grundlage, doch zeigt sich bei häufiger Berücksichtigung des Thomas von Aquino auch eigenes Urteil und Kritik. Der Stil ist meistens leicht, und ein Streben nach Wahrheit und Bestimmtheit nicht zu verkennen.‘ Auch Poli habe in seinen Zusätzen zu Tennemann die Ordnung und Klarheit Savonarolas gerühmt. Rudelbach sei nur mit der Suche nach protestantischen Ideen beschäftigt und vernachlässige die philosophischen Schriften. Perrens habe das Verdienst, diese Schriften in Betracht gezogen zu haben; seiner Gewohnheit gemäfs bringe er Bruchstücke herbei, ohne über das Ganze der Doktrin ein Urteil zu fällen; doch drücke er seine Meinung in den Worten aus: Diese Schriften sind sozusagen anspruchslose Katechismen. Der Verfasser gibt darin nichts von dem Seinigen.“[2]

Wie verhält sich nun der italienische Biograph selbst zu seinem philosophischen Landsmann? Er tritt der Meinung „fast aller Biographen Savonarolas“ entgegen, dafs die philosophischen Schriften nur eine schwache und sklavische Nachahmung des Aristoteles und des hl. Thomas seien. Damit stehe im Widerspruch die Energie, mit welcher Savonarola auf der Kanzel das

---

[1] La Storia di G. Sav. I. p. 84 squ. [2] A. a. O. S. 89 Anm.

gesamte Altertum bekämpfte, das mit seinem Heidentum die Gesellschaft seiner Zeit überflutete. Tausendmal habe er jene aristotelische Philosophie des Materialismus angeklagt, zu deren blindem Anhänger man ihn stempeln wolle. „Euer Aristoteles, pflegte er zu sagen, vermag nicht einmal die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, er bleibt über so wichtige Punkte im ungewissen, so dafs ich fürwahr nicht begreifen kann, wie ihr euch so verzweifelt um seine Papiere abmüden möget.“ Savonarola beweise selbst in seinen theologischen Schriften eine Freiheit, Unabhängigkeit, Feinheit der Analyse, dafs jene Ansicht sklavischer Abhängigkeit zu der Annahme einer doppelten Philosophie Savonarolas genötigt sei, der einen, in welcher er, ein Sklave des Aristoteles, die Lehren der bereits von so vielen verlassenen Scholastik für Anfänger auseinandersetze, und einer zweiten, in welcher er frei, unabhängig, voll Kühnheit sei, und die er in einer Unzahl von theologischen und ascetischen Schriften darlegte, auf der Kanzel aussprach und durch sein ganzes Leben bestätigte.“[1]

Villari entscheidet sich für die Annahme, dafs auch die philosophischen Schriften den kühnen Philosophen der Renaissance, der sich durch keine Autorität binde, nicht verleugnen. Wie sucht er diese Annahme zu begründen? Wie wir sehen werden, durch ein Mifsverständnis der Theorie Savonarolas von dem Verhältnis der intellektuellen zur sinnlichen Erkenntnis.

Villari zieht eine Parallele zwischen Savonarola und einem späteren Philosophen des gleichen Ordens, einem echteren Sohne der Renaissance, Campanella. „Campanella empfahl einerseits die Erfahrung und schrieb in der Bildung unserer Begiffe der Sensation einen so grofsen Einflufs zu, dafs er fast ein reiner Sensualist zu sein scheint; andererseits aber liefs er eine cognitio abdita zu oder eine Intuition der ersten Ideen, von welchen er sagte, dafs wir von ihnen ohne jede Mitwirkung der Sensation eine gröfsere Gewifsheit haben als von jeder anderen Erkenntnis: konnte aber keinen Weg finden, um von diesen ersten Ideen zu den Sensationen herabzusteigen oder von den Sensationen

---

[1] A. a. O. S. 85 f.



zu den Ideen sich zu erheben. Daher gestaltete sich seine Lehre im Grunde zu einem unvollkommenen Eklekticismus, worin sich die Erfahrungsphilosophie zur Seite einer Art von neuplatonischem Idealismus findet, dem sich der Verfasser von Natur zuneigte; dazu mischt sich beständig die Theologie des hl. Thomas ein, ohne daſs diese verschiedenen Elemente je in ein Ganzes zusammenschmelzen oder die einheitliche Gestalt des Systems annehmen. Zuweilen sehen wir wunderbare Geistesblitze und überall Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens: die Lehre eines umfassenden, kühnen, unternehmenden Geistes, und wie immer auch ungeordnet und verworren, doch nicht selten auſserordentlichen Scharfsinns und Präcision fähig."[1]

Savonarola nun soll eine Art von anticipiertem Campanella sein; denn „die Philosophieen der zwei Dominikaner sind einander so ähnlich, daſs es wunder nehmen muſs, wie diese Ähnlichkeit allen andern vor uns entgehen konnte."[2]

Es liegt auſserhalb unserer Aufgabe, zu prüfen, inwieweit Villaris Darstellung der Lehre Campanellas begründet ist. Beruht sie auf Wahrheit, so ist darin der Einfluſs des überhandnehmenden Nominalismus unverkennbar. Dieser huldigte einer Auffassung unserer vom Sinnlichen abstrahierten Begriffe, mit welcher eine aus der Erfahrung geschöpfte Erkenntnis des Intellegiblen unvereinbar erscheinen muſste. Sollte nun das Gebiet des Intellegiblen, des Übersinnlichen der menschlichen Vernunft nicht völlig verschlossen bleiben, so blieb nur der von Platon betretene, von Aristoteles verlassene Weg einer Art höherer Erfahrungserkenntnis oder der Intuition übrig. Sehen wir zu, ob sich dieses platonische Element in den philosophischen Schriften Savonarolas nachweisen lasse.

Villari beruft sich für seine Auffassung auf die Theorie Savonarolas von der Art und Weise, wie wir lernen. „Alles Lernen, erklärt dieser Philosoph im Anschluſs an Aristoteles und Thomas, gründet sich auf vorausgehende Erkenntnisse der Sinne und die vorausgehende Erkenntnis der ersten Principien. Durch den Sinn nämlich erwerben wir die Erkenntnis im

[1] A. a. O. S. 87. [2] A. a. O. S. 88.

Verstande. Einiges also erkennt der Verstand ohne Schlüsse und ohne Lehrer mittels der Sinne. Lernen und Unterricht erlangen aber kann niemand weder von sich selbst noch von einem andern ohne vorausgehende intellektive Erkenntnis. Würde nämlich jemand nichts erkennen, so wäre er im Zustande reiner Möglichkeit zum Erkennen und könnte weder in den Akt des Erkennens durch sich selbst noch durch einen andern versetzt werden."[1] D. h. alles Lernen setzt in einer aktuellen Erkenntnis einen Anknüpfungspunkt voraus, einmal weil das Lernen ein immanenter Akt ist, dann aber weil ein Übergang von der Potenz in den Akt nur durch einen vorausgehenden Akt bewirkt werden kann. Wie gelangt nun aber nach Savonarola der Verstand zu den ersten Erkenntnissen und Begriffen? Auf dem Wege der Abstraktion oder dadurch, dafs durch die Thätigkeit des int. agens die Sinnenbilder, die an sich nur in Potenz intellegibel sind, actu intellegibel werden. „Intellectus agens est virtus animae. In anima est virtus quaedam, per quam anima se ipsam possit reducere in actum intelligendi: hoc autem fit per hoc, quod sensibilia fiunt actu intelligibilia; quod nullo modo fit nisi a conditionibus individuantibus abstrahuntur et fiunt universalia; conditiones autem individuantes per phantasmata intellectui afferuntur, seu appropinquantur, et per virtutem intellectus agentis similitudo universalis resultat in intellectu possibili."[2] Es ist dies die bekannte aristotelische Abstraktionstheorie genau in der Fassung, wie sie besonders vom hl. Thomas so lichtvoll entwickelt worden ist. Darnach ist der Intellekt (int. possibilis) eine passive Potenz,[3] entblöfst von allen Formen, welche durch das Zusammenwirken des thätigen Intellekts und der Vorstellungen der Phantasie aktuiert wird, d. h. die in den Sinnenbildern potentiell enthaltenen intellektuellen Vorstellungen aufnimmt. Diese Theorie nun ist es, die Villari, indem er das vom „Lernen" Gesagte auf die abstrahierende Thätigkeit bezieht, völlig mifsversteht, wenn er sie in die Worte fafst: „Vom Sinne also, ohne eigentliches Ratiocinium und ohne irgend eine Lehr-

[1] Compend. tot. Phil. Venet. 1542. Logica p. 164. [2] Comp. t. Ph. p. 343. [3] L. c. p. 342.

autorität bilden sich unsere Erkenntnisse. Der Intellekt selbst jedoch würde die Sensationen nicht in Ideen umwandeln können ohne vorausbestehende intellektive Erkenntnisse."[1] Länger uns hiermit aufzuhalten, erscheint überflüssig. Einleuchtend aber ist, daſs Villari nur durch ein solches Miſsverständnis dazu verleitet werden konnte, in Savonarola einen Vorläufer Campanellas zu erblicken.

Kommen wir auf das Lob der Freiheit und Unabhängigkeit zurück, so ist es nicht minder falsch, wenn Savonarola als Vertreter der freiheitschwärmerischen und autoritätsflüchtigen Renaissance hingestellt wird. Savonarola denkt nicht anders von der menschlichen Autorität als sein groſser Meister, St. Thomas, der den locus ab auctoritate als den schwächsten erklärt, und die Freiheit der philosophischen Wissenschaft besteht auch nach ihm darin, daſs sie nichts in sich aufnimmt, was nicht aus ihren Principien hervorgeht und durch Erfahrung und Vernunft sich rechtfertigen läſst, eine Freiheit, durch welche die Pflicht, an der göttlichen Offenbarung sich zu orientieren und dem Urteile der Kirche als deren unfehlbarem Organe sich zu unterwerfen, nicht aufgehoben wird.

Wie sehr die peripatetische Philosophie unserem Philosophen gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen ist, haben wir aus der Exposition seiner apologetischen Schriften bereits ersehen. Denselben Eindruck bringen auch seine Predigten hervor. Zum Belege möge eine aus den Predigten des Jahres 1496 entnommene Probe dienen. Der Prediger knüpft an die Schriftworte an: „Glaubet an den Herrn euren Gott und seid getrost; glaubet seinen Propheten, und alles wird sich zu eurem Glücke wenden." „Diese Worte sind Worte des hl. Geistes und stehen geschrieben Paralipom. II cap. 22. Und ihr müſst beachten, daſs in der Ordnung der natürlichen Dinge die feinsten und einfachsten Dinge auch die höchsten sind. Das Wasser ist über der Erde, weil es ein einfacherer und feinerer Körper ist; die Luft ist über dem Wasser, weil sie einfacher ist als das Wasser, ebenso das Feuer über der Luft, die Sphäre des Mondes über

[1] Villari l. c. p. 91.



dem Elemente des Feuers, dann ein Himmel über dem andern, wie die Hüllen einer Zwiebel. Dasselbe findet statt bezüglich der Ursachen, denn sie sind von Gott eine über die andere geordnet, und je höher die eine ist über der anderen, desto gröfser ist ihre Macht und Würde. Die allumfassende Ursache besitzt eine allumfassende, allgemeine Macht, die besondere (partikuläre) hat eine beschränkte Macht, die allgemeine ist höher und würdiger, die besondere ist niedriger und von geringerer Würde."

„Sehen wir nun von der ersten Ursache, d. i. von Gott ab, und reden wir von den natürlichen Ursachen, so sagen wir, dafs die allgemeine Ursache nichts ohne die besondere wirkt. Zum Beispiel: der Himmel ist allgemeine Ursache und erzeugt mittels des Lichtes, aber wenn dieses Licht auf die Erde trifft, und dort kein Getreide- oder Olivensamen, d. h. also keine besondere Ursache sich findet, so entsteht kein Korn und keine Olive, da die allgemeine Ursache nichts ohne die besondere wirkt. Wenn du aber den Kern oder den Samen irgend einer Pflanze oder eines Baumes niederlegst, dann wird der Himmel als die allgemeine Ursache das Korn und die anderen Dinge erzeugen, die er nicht ohne die besonderen Ursachen hervorbringen könnte. Ich habe dir wiederholt gesagt, dafs die Astrologen sich den Kopf zerbrechen, um allein den Himmel und die allgemeine Ursache zu betrachten und darauf ein Urteil zu begründen.[1] Sie können nicht auch die besonderen Ursachen sehen, darum zerbrechen sie sich vergeblich die Köpfe. Nicht so ergeht es dem Verstande der Engel, da der höhere Engel ohne den niederen sieht und zwar mehr und schärfer sieht; wie wenn hier verschiedene Spiegel wären, der eine gröfser und heller als der andere, und du hättest verschiedene Lichter, die auf alle diese Spiegel fielen; wenn nun auf die hellsten Spiegel die gröfsten Lichter fallen würden, so würdest du im hellsten und gröfsten Spiegel alles viel besser und nach seiner Besonderheit sehen als in allen andern; ebenso wird im Engel, je höher er ist, alles um so besser und im einzelnen gesehen werden. Würde also der Astrologe den höheren Engel sehen können, so würde er die

[1] Savonarola widmet der Widerlegung der Astrologie in seinem Triumph. cruc. einen eigenen Abschnitt l. IV c. 8.



Dinge mit Gewifsheit sehen, die er in ihren natürlichen Ursachen nicht sehen könnte. Aber unser Verstand fängt von verworrenen Dingen zu erkennen an und gelangt von Stufe zu Stufe zu besonderen (specielleren): wovon die Philosophen ein Beispiel geben. Wenn man von ferne einen Menschen sieht, so erkennt man zuerst, dafs er Körper, dann dafs er ein lebendiges, sinnliches Wesen, dann dafs er Mensch, endlich, dafs er dieser Mensch ist. So verfahren auch die Logiker; wenn sie etwas beweisen wollen, stellen sie zuerst den allgemeinen Obersatz, dann den Untersatz auf und kommen zum Schlufssatz, gelangen also von den allgemeinen zu den besonderen Dingen. So geht es denn auch in den natürlichen Dingen, denn soll das Korn hervorgebracht werden, so bedarf es der Sonne, der Erde, des Regens, des Samens, und auf diese Weise kommt es zum Besonderen."

„Ebenso nun verhalten sich in geistigen Dingen die allgemeinen Ursachen des Christen. Und die erste ist Gott, dann die Engel (deren Fest wir heute feiern), und dann kommen die hl. Schriften, die Sakramente der Kirche, und dann die Seele, die wie die Erde ist." (Predigt v. 8. Mai 1496.)[1]

In dieser kleinen Probe ist ein Stück thomistischer Kosmologie, Engellehre, Logik und Psychologie enthalten; zugleich aber sieht man, wie der Prediger die übernatürliche Ordnung durch Analogieen, die der natürlichen entnommen sind, zu illustrieren versteht.

In einer Predigt geschieht es, dafs sich Savonarola über seinen philosophischen Standpunkt, der im Gegensatz zu dem Subjektivismus der Neueren kein anderer als der vom griechischen Altertum, von den Eleaten, den Sokratikern, sowie von der mittelalterlichen Philosophie eingenommene objektive ist, ausspricht. „Ich finde, dafs es ein fünffaches Licht gibt, das erste ist das körperliche Licht, das ist die Sonne; das zweite ist das natürliche Licht, das ist das Licht des Verstandes; das dritte das übernatürliche, das des Glaubens; das vierte ist das Licht der Herrlichkeit, das Licht der Seligen; das fünfte ist das ewige Licht Gottes. Das erste offenbart sich dem Auge,

[1] Prediche di F. G. Savonarola. Firenze 1889 p. 17 sqq.



und wenn das Licht vorhanden ist, täuscht sich das Auge nicht. Wenn du einen fragtest, warum rot jene Farbe ist, so wird er dir davon keinen Grund angeben können; aber das Auge hat sichere Evidenz und erkennt den Unterschied des Roten und Weifsen, und im Besitze des Lichtes kann es sich nicht täuschen. So hat der Verstand Evidenz und weifs von Natur die Principien, wie: Gott zu glauben und ihn zu lieben, das Gute und nicht das Böse zu thun und ähnliches; und erkennt diese Dinge von Natur, obgleich er davon keinen Grund weifs, weil er davon Evidenz hat wie davon, dafs zweimal zwei vier ist. Darüber sind jene zwei Lichter, das eine der Seligen, das andere Gottes, und diese haben feste und klare Evidenz; das Licht des Glaubens steht in der Mitte und besitzt nicht jene Evidenz, kraft der wir wüfsten, wie die Trinität beschaffen und wie Christus Gott und Mensch ist. Aber obgleich du diesen Grund nicht kennst, so weifst du doch, dafs es wahr und gewifs ist und hast davon eine gewisse Evidenz, und die Ursache liegt im Lichte des Glaubens, der eben eine solche Natur besitzt, wie der Stein, gegen den Mittelpunkt zu fallen, und das Feuer und die leichten Dinge, nach oben zu gehen."[1]

Wenn an dieser Stelle, in welcher die Evidenz als höchstes nach der Natur des Lichtes verschiedenes Kriterium bezeichnet und daher eine sinnliche, eine Verstandes-Glaubensevidenz u. s. w. unterschieden wird, der Glaube an Gott zu den unmittelbar evidenten Principien gerechnet zu werden scheint, so mag dies befremden, da, wie wir wissen, Savonarola die Beweisbarkeit des Daseins Gottes behauptet und für jene, die den Beweis nicht fassen, das übernatürliche Licht der Offenbarung als Ersatz eintreten läfst. Man beachte indes, dafs Savonarola das letztere nur von einer durchweg klaren und irrtumsfreien Erkenntnis des Daseins und der Beschaffenheit Gottes annimmt, folglich nicht von jeder natürlichen Gotteserkenntnis behauptet. Es kann also hier nur von jener gewissermafsen instinktiven Erkenntnis Gottes die Rede sein, die in jedem erwacht, der zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist und eine der Evidenz der ersten Prin-

[1] Pr. VII. sopra Giobbe c. XV sop. i Salmi. Bei Luotto S. 429.



cipien analoge Evidenz besitzt, ohne die eine sittliche Lebensführung nicht möglich wäre. Daſs jedoch diese Gotteserkenntnis nach Savonarolas Ansicht nur als eine vermittelte zu betrachten sei, lehrt die Darstellung des Entwicklungsganges des menschlichen Erkennens, wie sie im philosophischen Kompendium und in dem der Logik vorliegt.

„In jeder Wissenschaft muſs man von dem uns Bekannteren ausgehen, weil uns das Bekannte leichter zur Erkenntnis desjenigen führt, was uns unbekannt oder weniger bekannt, was aber doch der Natur nach das Bekanntere ist.[1] Näher aber liegt uns die Erkenntnis des Unbestimmten und Verworrenen; denn unser Verstand schreitet von der Potenz zum Akte fort; er geht daher im Erkennen von der reinen Potenz zur unbestimmten und verworrenen Erkenntnis bis zur vollkommenen und bestimmten. Unbestimmter ist das Allgemeinere (Gemeinsamere); dieses enthält in unbestimmter Weise das minder Allgemeine, sowie die Gattung alle ihre Species und die Species die Individuen unbestimmt und verworren in sich enthält. Dasjenige, was der Verstand als das Bekannteste begreift, ist das Sein."[2]

Der Verstand erkennt demnach zunächst gewisse allgemeine Principien, deren Betrachtung der Wissenschaft vom Sein (der Metaphysik) obliegt, wie z. B.: ein und dasselbe kann nicht zumal sein und nicht sein; von allem gilt Bejahung oder Verneinung.[3] Die Anwendung dieser Principien auf den Inhalt der Erfahrung, die induktive Forschung nach den Gründen und Ursachen führt zu dem an sich Bekannteren, für uns Unbekannten, den verborgenen Principien der Dinge. Daher ist die Wissenschaft teils leicht, teils schwer. Und zwar leicht, da niemand ganz der Wahrheit entbehrt, und wenngleich ein einziger wenig zur Erkenntnis der Wahrheit hinzubringt, so ist es doch leicht, daſs viele zusammen die Kenntnis der Wahrheit bedeutend fördern, zudem da niemand ist, der in Bezug auf die ersten Principien irrt nach dem Sprichwort: wer sollte wohl die Thüre verfehlen? Schwierig aber ist die Erkenntnis der Wahrheit, weil es schwer ist, das Zusammengesetzte bis auf die letzten

[1] Comp. tot. phil. l. c. p. 8. [2] L. c. p. 9. [3] p. 11.

Ursachen, sowie die Elemente desselben bis zur vollkommenen Zusammensetzung zurückzuführen," d. h. das Wesen, die Gesetze, die Ursachen zu ergründen und die Erscheinungen und Wirkungen wieder daraus abzuleiten.[1]

Villari glaubt zu dieser rein aristotelischen Theorie bemerken zu sollen, Savonarola bleibe, obgleich er überall die Induktion als wirksamstes Mittel, um vom Bekannten zum Unbekannten zu gelangen, erkläre, in dieser vagen Allgemeinheit befangen und infolgedessen klaffe in seinem System dieselbe Leere, die er (Villari) bei Campanella gefunden. Auch in Savonarola könne man ziemlich oft mehrere Ideenkreise bemerken, die sich schlecht mit einander vertragen; auch in seinem Geiste hätten sich platonische und aristotelische Lehren mit der Theologie des heil. Thomas vermischt, ohne je zu vollkommener Harmonie zu verschmelzen. Doch sei Savonarola leichter zu entschuldigen, da er aus der Philosophie nicht seine ausschliefsliche Beschäftigung gemacht habe.[2]

Diese Entschuldigung ist unnötig, da die platonischen, beziehungsweise neuplatonischen Ideen Savonarolas eine grundlose Einbildung Villaris sind. Die aristotelischen Lehren Savonarolas aber fügen sich ganz harmonisch in den Bau der thomistischen Theologie, die auch die Theologie unseres Autors ist. Was aber die angebliche Leere betrifft, so ist auch sie teils Einbildung Villaris, der ohne jeglichen Grund Savonarola einen Dualismus intuitiver Verstandes- und induktiver Erfahrungserkenntnis zuschreibt, teils aber kann sie nur auf die naturwissenschaftliche Forschung sich beziehen, für die Savonarola weder Zeit noch Beruf hatte. Soll sich aber diese Leere oder Lücke auf eine Vernachlässigung der induktiven Forschung überhaupt beziehen, so ist der Vorwurf ungerecht und unbegründet, und es erregt zugleich Verwunderung, wie ihn Villari erheben konnte, der doch den Triumphus crucis kennt und rühmt, also wissen sollte, welchen reichlichen Gebrauch Savonarola — freilich auf psychologischem und ethischem Gebiete — von Induktion und Analogie

[1] L. c. p. 7. Savonarola folgt fast wörtlich der Metaphysik des Aristoteles. [2] Villari I. p. 93.



macht, ganz abgesehen von der durchgehenden Anwendung der logischen Vorschriften und der metaphysischen Principien. Oder kennt Villari nur eine naturwissenschaftliche Induktion? Gibt es doch sogar eine mathematische, und hat nicht schon Sokrates die ethische Induktion gekannt und geübt!? Möge doch einmal ein Villari an die Lektüre der thomistischen Schriften gehen und sich überzeugen, wie schwer es ist, zu entscheiden, ob der englische Lehrer häufigeren Gebrauch von der Induktion als vom Syllogismus gemacht hat!

Auch der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit von Aristoteles ist dem großen Ferraresen nicht erspart geblieben. Auch dies mit Unrecht: sein Verhältnis zu dem griechischen Philosophen ist kein anderes als das des hl. Thomas. Er erkannte eben in der nach christlicher Norm geläuterten peripatetischen Philosophie die wahre Philosophie und folgte ihr aus innerster Überzeugung. Der Stolz, originell zu sein, war ihm fremd, wie allen großen Gelehrten der Kirche. Er beurteilte die Philosophie und die Philosophen nicht, wie heutzutage geschieht, nach der Neuheit, Genialität und Kühnheit, sondern nach ihrem Verhältnis zur Wahrheit. Was einmal wahr ist, ist ihm für immer wahr. Mit Recht rühmt man seine glühende Wahrheitsliebe.[1] Sie erwies sich aber gerade darin, daß er die Wahrheit nicht der Sucht, originell zu sein, opferte, sondern sie da anerkannte, wo er sie fand und mit Begeistrung ergriff, wie er denn auch den ordo veritatis vor allen andern wählte, zunächst in der Absicht, sein eigenes Heil zu wirken, dann aber, um von höherer Hand zum unerschrockensten Prediger der Wahrheit ausersehen zu werden.

Vernehmen wir, um den philosophischen Standpunkt Savonarolas noch schärfer zu bestimmen, wie er sich über den Begriff der Wahrheit ausspricht. „Unter Subjektivismus, bemerkt Luotto, indem er Savonarola gegen den Vorwurf verteidigt, daß er in seinem Verhalten dem Papste gegenüber sich von subjektivistischen Grundsätzen habe leiten lassen, verstehen wir jenes falsche und verderbliche System in Theologie oder Philosophie, welches das höchste Kriterium der Wahrheit ins erkennende

[1] Villari I p. 99 n. 2



Subjekt verlegt, in uns, d. h. in unser Verstandesvermögen oder in die Natur unserer Seele; jenes System, das den Menschen zum Mafse der Dinge macht, das behauptet, die Wahrheit sei ganz unser Werk und von uns abhängig; und Subjektivist ist wer behauptet, unser Erkennen mache das Sein der Dinge, und dafs sei oder nicht sei, was unser spannenweiter Blick sieht oder nicht sieht. Subjektivist ist, wer die Wahrheiten leugnet, die sein menschliches Bewufstsein überragen, wer sich selbst zum Gesetze seiner Gedanken und Handlungen macht. Dies versteht man allgemein unter Subjektivismus, und so stellt sich der Subjektivist dar. Nun bekennt sich aber der Bruder von S. Marco zu einer Theorie, die im Verhältnis der Antipoden zu jener steht und ihr Tod und ihre Vernichtung ist. Aus seinen Werken liefse sich ein ganzes Buch schreiben, um diesen Satz zu beweisen."[1]

Diese drastische Beschreibung des Subjektivismus enthält für den Kenner der neueren Philosophie nicht die geringste Übertreibung. Nachdem man einmal in der Frage nach Wert und Ursprung des Erkennens sich auf Seite des Subjekts gestellt, und wie vor allen Descartes und ihm nachfolgend Locke, die unmittelbaren Bewufstseinsthatsachen, die Vorstellungen und Begehrungen (Descartes': cogito), als das Ersterkannte erklärt hatte, gab es auf dem abschüssigen Wege des Subjektivismus keinen Halt mehr, und, um nur die stärksten Schlagworte, von den berühmtesten Anwälten der subjektivistischen Philosophie selbst gebraucht, anzuführen, schreckte ein Kant nicht vor der Annahme zurück, dafs nicht der Verstand nach den Dingen, sondern die Dinge nach dem Verstande sich richten und, auf einer noch tieferen Stufe des Verfalls und höheren des Stolzes entblödete sich ein Schelling nicht, zu erklären: über die Natur philosophieren heifse die Natur schaffen.

„Höret — fährt Luotto fort — wenigstens einige Stellen mit Geduld an. Die Wahrheit, sagt Savonarola, ist eine Gleichung und Übereinstimmung (quadrazione) des Verstandes mit der Sache, d. h. die für wahr gehaltene Sache und der für wahr

---

[1] Luotto l. c. p. 425.



haltende Verstand sind einander ähnlich und stimmen zusammen. Du sagst z. B.: dieser Bruder predigt, und sagst hierin die Wahrheit, weil deine Worte und das Thun des Bruders zusammenstimmen, und so heifst, was du sagst, wahr, weil es deinem Verstande adäquat ist. Gehe nun weiter: Gott erkennt jedes Ding (das wirst du nicht leugnen); indem Gott sich erkennt, erkennt er alle Dinge der Welt und erkannte sie ab aeterno, bevor etwas war, und sein Wesen und sein Erkennen ist dasselbe: insofern sein Intellekt und sein Erkennen eben Gott sind, und daher ist Gott eben die Wahrheit, was von keinem Geschöpfe gilt, weil in jedem sein Erkennen von seinem Sein verschieden ist . . . Gott und das Sein sind ein und dasselbe, denn er allein ist das, was ist. Ego sum qui sum, dicit Dominus. Das Geschöpf ist soweit entfernt vom Sein Gottes wie etwas Endliches vom Unendlichen; man sagt aber, ein Geschöpf nehme Anteil am Sein, weil es vom ersten Sein, nämlich von Gott abhängt. Gleichwie daher die Gesundheit im eigentlichen Sinne dem Lebewesen zukommt, nicht aber in demselben Sinne der Speise und der Medizin . . . so kommt das Sein im eigentlichen Sinne Gott zu, den Geschöpfen aber nicht in demselben Sinne wie Gott. Und so verhält es sich mit der Wahrheit; denn Gott ist die Wahrheit selbst; aber kein geschaffener Verstand ist die Wahrheit selbst, sondern die Wahrheit, die in unserem Verstande ist, hängt von der ersten Wahrheit ab und ist Teilnahme und Ähnlichkeit von ihr. Z. B. stelle dir vor, es seien dort zwanzig Spiegel und es stelle sich einer mit dem Angesichte vor sie: so wird dieses Antlitz in allen zwanzig Spiegeln sich abbilden und es werden zwanzig Antlitze zu sein scheinen; gleichwohl ist das wahre Antlitz nur eines. So entsteht die Wahrheit in jedem Verstande, in dem sie ist, aus der ersten Wahrheit, d. h. aus Gott.“ (Sopra Amos e Zaccaria, pred. XXIII.)[1]

Die neuere Philosophie hat die von Savonarola adoptierte Auffassung der Wahrheit verlassen; man meint, um der Übereinstimmung von Gedanken und Objekt gewifs zu sein, müsse

[1] Luotto p. 426.



man beide mit einander vergleichen; da nun aber nie der Gegenstand an sich mit dem Gedanken von ihm, sondern immer nur Gedanke mit Gedanken, Vorstellung mit Vorstellung verglichen werden könne, so könnten wir nie jene Übereinstimmung mit Gewifsheit behaupten. An die Stelle der Wahrheit tritt daher in der neueren und neuesten Philosophie die Übereinstimmung der Vorstellungen unter einander und mit denen anderer der gleichen geistigen Organisation, die ins Philosophische erhobene konventionelle Lüge, das positivistische Monstrum der „wahren Hallucination". Dies sind die Folgen jenes Grundirrtums, dafs die Seele ursprünglich nicht unmittelbar die Dinge, sondern ihre eigenen Vorstellungen und Zustände erkenne. Und trotzdem hält man an diesem Irrtum aufs zäheste fest!

Geben wir nunmehr eine gedrängte Analyse der philosophischen Schriften. Den Kennern der Werke des hl. Thomas oder irgend eines seiner getreuen Schüler aus dem Orden des hl. Dominikus wird dieselbe nichts Neues bieten. Dagegen dürfte sie dem weniger mit den thomistischen Lehren Vertrauten willkommen sein. Wir werden nur das auswählen, was bleibenden Wert zu haben scheint.

Das Kompendium der gesamten Philosophie umfafst in fünfzehn Büchern die Darstellung der Metaphysik und Physik, einschliefslich der Psychologie, woran sich die Moral in zehn Büchern anschliefst. Jedem Buche ist eine „Postille" angefügt, die eine kürzere Zusammenfassung der vorausgehenden Kapitel enthält. Die Metaphysik ist durch ein Vorwort eingeleitet, das mit den Worten des Aristoteles beginnt: „Alle Menschen verlangen von Natur zu wissen." Daran schliefst sich in kurzer Darstellung der Inhalt des ersten Buches der aristotelischen Metaphysik. Den Vorzug des Menschen vor den Tieren bilden Wissenschaft und Kunst. Über die Erfahrung erhebt sich die Weisheit, die in der Erkenntnis der ersten Principien und Ursachen besteht und in ihrer Freiheit etwas Übermenschliches, Göttliches an sich trägt. — Metaphysik ist nicht mit Logik zu verbinden; denn es ist absurd, zugleich die Wissenschaft und den Weg dazu zu untersuchen. Dieser Weg oder die Methode der Wissenschaft ist nach der Natur des Gegenstandes ver-

schieden. Der erste und allgemeinste Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist das Sein, und da die Ursachen des Seienden als solchen die höchsten und allgemeinsten sind, so fallen sie der Weisheit — der Metaphysik — zu. Ihr gehören die ersten komplexen Principien an sowie als Hauptobjekt die Substanz. — Das Sein per accidens ist nicht Gegenstand einer Wissenschaft, z. B. das Weifssein des Musikers. Der Seinsbegriff ist nicht Gattungsbegriff; was zu ihm hinzugefügt wird, ist ein Modus des Seins; es giebt deren allgemeine und specielle. Zu den allgemeinen sind zu rechnen in dieser Folge: res, aliquid, unum. Das Letztere fügt nichts Reales zum Sein hinzu und ist entweder unum per accidens oder unum per se (wie ein Continuum oder was Einheit der Form hat und was generisch, specifisch u. s. w. eins ist). Da das Eine mit dem Seienden konvertiert, ist auch die Vielheit in gewissem Sinne eins. Sein und Wahres sind reell eins und nur begrifflich verschieden. Das Gute ist früher als das Sein in causando, absolut betrachtet aber später und enthält wie das Wahre auf das Erkennen, so eine Beziehung auf den Willen (ist Ziel und Zweck). — Die Substanz ist für sich bestehendes Sein, das Accidens Sein in einem Subjekte, entweder inhärierend, wie Weifssein, oder secundum rationem, wie rechts und links bei einer Säule, oder als zufälliges Zukommen einer Substanz bezüglich einer anderen, z. B. des Kleides, das dem Sokrates zukommt. Das Accidens ist entweder Quantität, Qualität, Relation (ad aliquid), Thun, Leiden, Wann, Wo, Lage, Anhaben (habitus). Darauf folgen die Bestimmungen von Princip, Ursache, davon die bekannten vier unterschieden werden und zugleich gezeigt wird, dafs in keiner derselben ein Regrefs ins Unendliche möglich sei.

Von der Einteilung des Seins heifst es: „Zuerst wird das Sein in das Sein an und für sich und per accidens eingeteilt. Das Letztere heifst etwas entweder, wenn ein Accidens von einem Accidens, oder ein Accidens von einem Subjekt oder umgekehrt gesagt wird (z. B. das Weifssein des Musikers, das Musikersein des Sokrates, das Sokratessein des Musikers). Zweitens wird das ens per se eingeteilt in das Sein aufser der Seele, nach den Prädikamenten, nämlich der Substanz, Quantität

u. s. w. und das Sein in der Seele, oder das Wahrsein, d. h. das Sein, welches die Wahrheit des Satzes bedeutet, wie das ihm entgegengesetzte Nichtsein das Falsche: wornach es also im Verbinden und Trennen besteht: ein Sein, von dem hier nicht zu handeln ist, sowohl darum weil es von der Thätigkeit des Verstandes verursacht wird, also zur Wissenschaft vom Verstande gehört, als auch weil es, soweit es sich auf Dinge aufser der Seele bezieht, in Bezug auf die sie verbindet und trennt, kein an sich bestehendes Sein bezeichnet, wiewohl es ein Sein genannt wird, und dies ist das ens rationis, dessen Betrachtung dem Logiker zufällt. Drittens wird das Sein eingeteilt in Akt und Potenz, und diese Einteilung kommt allen genannten Modi des Seins zu, da in allen etwas als aktuell und etwas als potentiell ausgesagt wird."[1] Von diesem Sein gilt der für den Beweis des Daseins und die Bestimmung der Beschaffenheit Gottes wichtige Satz: der Aktus ist schlechthin früher (der Natur und Zeit nach) als die Potenz, nicht aber in einem und demselben (L. I).

Der Gegenstand der Physik (Naturphilosophie) ist zu bestimmen nach dem Gesichtspunkt der verschiedenen Art, wie die Wissenschaften definieren (die Definition ist nämlich das Medium oder der Mittelbegriff in der Beweisführung), sofern sie nämlich entweder von jedem Stoffe abstrahieren, oder die intellegible Materie (die Quantität) oder drittens auch die sensible Materie in die Begriffsbestimmung aufnehmen, demzufolge Metaphysik (Ontologie), Mathematik und Physik zu unterscheiden sind. „Gegenstand der Physik also ist das bewegliche Sein; denn von Natur (im Gegensatz zur Kunst und zum abstrakt mathematischen Sein) ist alles, was ein Princip der Bewegung und Ruhe in sich enthält. Aus diesem Grund sind die Principien des natürlichen Seins entgegengesetzte, zwei an und für sich (Form und Stoff), ein drittes (die Privation, die von der Materie begrifflich verschieden ist) per accidens; Form und Materie bleiben nämlich im Zusammengesetzten und bilden dessen Elemente.

[1] Comp. tot. phil. p. 28 f. Das Obige lehrt sehr scharfsinnig, inwieweit die Betrachtung der Wahrheit der Psychologie und der Logik zufällt.



Der Stoff entsteht und vergeht nicht (als letztes Substrat der Veränderung). Wiewohl Form und Materie beide Natur sind, so ist doch die Form als das Wirklichkeitgebende mehr Natur als die Materie. Die Naturwissenschaft erstreckt sich bis zur intellektiven Seele, doch nicht darüber hinaus; denn die intellektive Seele ist Form und zwar die höchste und letzte der Naturformen. Die Betrachtung der Ursachen obliegt dem Naturphilosophen, jedoch nur sofern sie Principien der Bewegung sind; denn die Ursache als solche hängt nicht vom Stoffe ab.[1] Da die Natur zielstrebig und zweckmäfsig wirkt, hat die Physik auch die Zweckursachen zu erforschen. „Der Zufall ist causa per accidens und findet statt, wo eine Wirkung praeter intentionem erfolgt" (L. II).

Zu den Naturbegriffen sind zu rechnen: Bewegung, das Unendliche, Raum und Zeit. Bewegung ist der Aktus des Potentiellen als solchen, und ist sonach im Beweglichen, nicht aber im Bewegenden. Was das Bewegende durch sein Thun verursacht, ist dasselbe, was das Bewegliche leidend aufnimmt; folglich sind Thun und Leiden real eine und dieselbe Bewegung, wenn auch beziehungsweise von der Bewegung verschieden, indem die Bewegung Thun ist nach ihrem Ausgangs-, Leiden nach ihrem Zielpunkt, also Thun und Leiden selbst von einander real verschieden.

Kein sinnenfälliger Körper kann unendlich sein; ebensowenig gibt es eine actu unendliche Anzahl. Ort ist nicht der Raum, d. h. die von der ausgedehnten Substanz getrennt gedachte Ausdehnung, sondern die unbewegliche Grenze des ersten Enthaltenden; daher hat die letzte Sphäre ein Wo (einen Ort) nur nach ihren Teilen, sofern diese, nicht das Ganze, ihren Ort verändern. Zeit ist nicht Bewegung, aber auch nicht ohne Bewegung, sondern aliquid motus, nämlich die an der Bewegung zu unterscheidende Beziehung des Früheren und Späteren. Zwischen beiden ist daher kein realer Unterschied, und, um jene Beziehungen zu unterscheiden, bedarf es der betrachtenden,

[1] Eine Bemerkung, durch welche der Nerv der Kantschen Kritik getroffen wird.



zählenden Seele, so dafs also die Zeit ohne diese kein vollkommenes Sein hat. Das „Jetzt“ der Zeit ist dem Subjekte nach in der ganzen Zeit dasselbe und nur beziehungsweise verschieden. Wie nicht an einem Orte, so sind die getrennten Substanzen (die reinen Geister) auch nicht in der Zeit (L. III).

Mit dem Begriffe der Bewegung zusammen hängt der der Veränderung, deren es drei Arten gibt, des Subjekts in das Nichtsubjekt, des Nichtsubjekts in das Subjekt, und des Subjekts in das Subjekt.[1] Die beiden erstern sind Vergehen und Entstehen. Das Letztere ist nicht Bewegung, da das Entstehende offenbar nicht in Bewegung sein kann; ebenso wenig ist das Vergehen Bewegung. Die dritte Art von Veränderung (des Subjekts in Subjekt) ist eben die Bewegung; daher gibt es Bewegung weder in der Substanz noch in der Relation und im Thun und Leiden, sondern nur in der Qualität, Quantität und im Orte. (Qualitative Veränderung — alteratio — Zu- und Abnahme, örtliche Veränderung.) — Bewegung wie Ruhe finden nicht statt im unteilbaren Jetzt (in instanti), daher kann auch dem quantitativ Unteilbaren eine Bewegung per se nicht zukommen (L. IV).

Alles, was bewegt wird, mufs von einem andern bewegt werden, daher mufs es notwendig ein erstes Bewegendes geben, das selbst unbewegt ist; denn der Baumeister kann nicht selbst gewissermafsen im Bau, der Lehrer nicht in demselben Akte, in dem er lehrt, im Lernen des zu Lehrenden begriffen sein. Die Ewigkeit der Bewegung kann nicht wirksam bewiesen werden; ebenso wenig aber läfst sich beweisen, dafs die Welt einen Anfang genommen habe. Dem ersten Beweger kommt Unveränderlichkeit, Ewigkeit, unendliche Kraft zu (L. V).

Den Inhalt der folgenden vier Bücher, die von den Elementen, vom Himmel und von den unorganischen Körpern handeln, und in denen sich der Verfasser teils an Aristoteles teils an Albert den Grofsen anschliefst, übergehen wir, obgleich neben

[1] In dieser Art der Veränderung nämlich wird das Subjekt im Ausgangs- und Endpunkt affirmiert.



vielem Unhaltbaren und Veralteten manches vom kulturgeschichtlichen Standpunkt Interessante sich darin findet, und gehen auf die wichtigen Abschnitte über, die von der Seele handeln.

Die Wesensbestimmung der Seele ist aus ihren Thätigkeiten und ihren Passionen zu entnehmen. Sie ist nicht Körper, sondern Wesensform eines Körpers, und zwar eines natürlichen und organischen, sie aktuiert den Leib und ist ihm daher unmittelbar, wie das Siegel dem Wachs verbunden. Nach der Verschiedenheit der Seelenthätigkeiten werden Teile der Seele angenommen, die sich jedoch nur begrifflich unterscheiden, nicht aber ebensoviele Seelen sind. Es gibt drei Gattungen von Seelen (vegetative, sensitive, intellektive), vier Grade des Beseelten oder Lebendigen (vegetativer, sensitiver ohne Ortsveränderung, sensitiver mit solcher, intellektiver) und fünf allgemeine Seelenvermögen (das vegetative, sensitive, motive, intellektive und appetitive oder Strebevermögen). Alles physische Leben hat zur Grundlage das vegetative. In den Pflanzen besteht dieses ohne die höheren Lebensgrade (L. X).

Das animalische Leben ist durch die Sinne gekennzeichnet, also durch die Fähigkeit zu erkennen, wahrzunehmen; der Sinn aber ist auf die Erkenntnis des Einzelnen beschränkt. Die Sinne sind teils äufsere, teils innere; die letzteren bethätigen sich nicht ohne die ersteren. Der Gemeinsinn, zu dem sich die äufseren Sinne wie seine Verzweigungen verhalten, ist an ein Organ gebunden, sei es an das Herz oder ein benachbartes Organ, vereinigt alle Sinneneindrücke in sich und ist im stande, ihre Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu beurteilen. Die Sinne sind sämtlich passive Vermögen, indem sie sich aufnehmend verhalten gegenüber der Aktivität der sensiblen Qualitäten, obgleich sie in der Sensation sich thätig erweisen; Aufnahme der Species aber und Sinnenthätigkeit sind dem Subjekte nach dasselbe und nur beziehungsweise verschieden. Kein Sinn reflektiert auf seine eigene Thätigkeit, der Gemeinsinn ist es, der die Akte der besonderen Sinne erkennt. Andere innere Sinne sind Phantasie, Schätzungskraft (durch die sich der tierische Instinkt bethätigt) und sinnliches Gedächtnis. Das letztere bewahrt die nicht sinnlichen, doch individuellen „Intentionen," insbesondere

die des Vergangenen; denn man erinnert sich, dafs man in der Vergangenheit und dafs man Vergangenes wahrgenommen. In Verbindung mit den geistigen Vermögen des Menschen gewinnt das sinnliche Gedächtnis eine höhere Kraft und gestaltet sich zum Vermögen der Wiedererinnerung, deren Prozefs in einer dem Schlufsverfahren analogen Weise verläuft (L. XI).

Das Begehren (appetitus) ist ein dreifaches, der natürliche Trieb, der in allem als Folge der Wesensform vorhanden ist, das sinnliche Begehrungsvermögen, das die Sensation, der Wille, der die intellektuelle Vorstellung, die Erkenntnis des Guten als solchen, voraussetzt. Das sinnliche Begehren ist zu unterscheiden in die konkupiscible und irascible Kraft. Sie bethätigen sich in Gefühlen, Passionen, gewissermafsen Leidenheiten, da sie nicht rein seelisch, sondern zugleich organisch sind. Die konkupiscibleu Gefühle sind: Liebe und Hafs, Verlangen und Flucht, Lust und Trauer; die irasciblen Hoffnung und Verzweiflung, Mut und Furcht, Zorn (ohne Gegensatz). Grundgefühl ist die Liebe, verursacht durch ein bekanntes Gut oder durch Ähnlichkeit, Vereinigung und Anhänglichkeit bewirkend. Die Liebe hat ihren Terminus nicht wie das Erkennen in sich, sondern setzt ihn nach aufsen (denn nicht die Vorstellung des Geliebten, sondern dieses selbst wird geliebt) (L. XII).

Die örtliche Bewegung des animalischen Wesens hat zum ersten Ausgangspunkt das aktuelle sinnliche Begehren, zum unmittelbaren Princip aber die potentia locomotiva; jenes befiehlt, diese führt die Bewegung aus (L. XIII).

Der Verstand des Menschen unterscheidet sich wesentlich von Phantasie und Imagination und ist eine Seelenkraft, nicht das Wesen der Seele selbst; er ist ein passives Vermögen und verhält sich zu seinem Objekte, dem Intellegiblen, aufnehmend; da aber dieses nicht actu, wie das Sensible, in rerum natura, sondern nur potentiell (in den Sinnen-Dingen und deren Abbildern, den Phantasmen) vorhanden ist, so bedarf es eines aktiven Vermögens, des int. agens, der das potentiell Intellegible aktuiert, der Seele selbst angehört und vom int. possibilis real verschieden ist. Der Verstand ist ein überorganisches, geistiges Vermögen, bedarf aber zur wirklichen Erkenntnis der Sinnen-

bilder, aus denen er das Intellegible abstrahiert, weshalb er denn auch direkt nur das Allgemeine, das Einzelne aber nur indirekt erkennt. Sein erstes Objekt ist das Sein, sein proportioniertes Objekt die Wesenheit des Materiellen. Da die Seele im Verstandeserkennen eine ihr eigene Thätigkeit besitzt, ist sie in sich subsistent, geistig und unvergänglich, nicht aus der Potenz der Materie eduziert, sondern unmittelbar von Gott geschaffen (L. XIV).

Der Wille ist ein vom Verstande real verschiedenes Vermögen; dies folgt aus der Verschiedenheit ihrer Formalobjekte, sowie aus der verschiedenen Weise, wie sie sich auf diese Objekte beziehen, indem der Wille sich auf die Sache selbst, nicht wie sie in der Seele, sondern in sich selbst besteht, bezieht. Der Verstand ist schlechthin höher und edler als der Wille; sie bewegen sich wechselseitig, jedoch in verschiedener Weise. Der Wille ist keines Zwanges fähig, wiewohl er irgend etwas notwendig will, er ist überorganisch; die Einteilung in konkupiscible und irascible Affekte findet auf ihn keine Anwendung. Die gleichnamigen Gefühle des sinnlichen Begehrens sind in ihm rein, ohne die aus der organischen Gebundenheit jener entspringende „Leidenheit". Daher denn auch z. B. die Lust der geistigen Betrachtung keinen Gegensatz kennt (L. XV).

Die Moralphilosophie zerfällt in die Ethik, Ökonomie und Politik. Die Ethik behandelt das sittliche, d. h. vernunftgemäfse, freie, auf einen höchsten Zweck gerichtete Leben des Einzelnen. Freiheit kommt dem Willen zu, sofern er ein rationales, von der Vernunft geleitetes Vermögen ist, und verhält sich zum Willen nicht wie ein Habitus, sondern fällt real mit dem Willen selbst zusammen und ist nur beziehungsweise davon verschieden, indem das rationelle Begehren Willen heifst mit Rücksicht auf das Ziel, liberum arbitrium mit Rücksicht auf die Mittel, um zum Ziele zu gelangen. Das Ziel oder die Bestimmung des Menschen liegt nicht in Reichtümern, Ehrenstellen, Ruhm und Macht, nicht in Lust oder irgend einem körperlichen oder geistigen Gute, sondern allein in Gott, in der Anschauung Gottes, da (thatsächlich) das Verlangen der Seele vollkommen nur im vollen Besitze Gottes gestillt werden kann. Die Glückseligkeit

besteht in einer Thätigkeit, und zwar wesentlich nicht des Willens, sondern des Intellekts, auch nicht des praktischen, sondern des spekulativen (L. I).

Der Wille kann keinem Zwange unterliegen; Selbstbewegung, d. h. Bewegung aus Neigung zum rationell erkannten Ziele ist sein Wesen; das „Willige“ (voluntarium) prägt seinem Handeln seinen specifischen Charakter auf. Gegensätze desselben sind Unwissenheit, beziehungsweise Furcht und Begierde, welch letztere indes das voluntarium unter Umständen verstärkt. Der Wille wird vom Intellekt, dem sinnlichen Begehren und von sich selbst bewegt, vom Intellekt per modum finis, vom sinnlichen Begehren durch Vorhalten von Scheingütern, von sich selbst, sofern er, wenn im Akt bezüglich des Zieles, durch sich selbst sich zu den Mitteln bewegt. Aufser Gott kann kein äufseres Agens wirksam den Willen bewegen. Gott aber wirkt im Willen und auf den Willen, ohne seine Freiheit aufzuheben; er bewegt ihn frei (zu freier Selbstbestimmung), wie er überhaupt alles seiner Natur gemäfs, das Notwendige notwendig, das Kontingente in kontingenter Weise bewegt.

Die moralische Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung wird durch den Zweck und das Objekt bestimmt, auch Umstände können die Art einer guten oder schlechten Handlung konstituieren. Keine menschliche Handlung ist in individuo sittlich indifferent. Ein und derselbe Akt kann physisch gut und moralisch schlecht sein (L. II).

Zum Fortschritt im sittlichen Leben sind Habitus (Tugenden) notwendig (L. III). Die Tugend ist ein guter Habitus (dauerndes Verhalten) des Geistes, um recht zu leben, der keinen Mifsbrauch zuläfst und den Gott in uns wirkt. Träger einer Tugend kann der Verstand sein; ebenso auch das sinnliche Begehren; dagegen sind die sinnlichen Erkenntnisvermögen einer eigentlichen Tugend nicht fähig. Vor allem aber ist der Wille Sitz der Tugend. Die Tugenden unterscheiden sich in moralische und intellektuelle; jene haben ihren Sitz in den appetitiven Vermögen und sind die eigentlich sittlichen Tugenden, da sie den Menschen schlechthin gut machen. Von den intellektualen Tugenden gehört die Klugheit dem praktischen Intellekte an und kann nicht bestehen

ohne die moralischen Tugenden, wie diese nicht ohne die Klugheit. Die moralische Tugend ist nicht Affekt (passio), kann aber mit geordneten Affekten zusammenbestehen. Das sittliche Leben bewegt sich um vier Tugenden wie um seine Angeln, daher Kardinaltugenden: Klugheit, Starkmut, Mäfsigkeit, Gerechtigkeit. Die moralische Tugend besteht in der richtigen, vernunftgemäfsen Mitte (medium eius est per conformationem ad rationem rectam). Nimmt man Tugend im vollen Sinne des Wortes und versteht man darunter nicht nur eine gewisse Neigung (zum vernunftgemäfsen Handeln), so sind sie unter einander derart verkettet, dafs die eine ohne die andere nicht bestehen kann. Die moralischen Tugenden sind, da sie den sittlichen Charakter des Menschen bestimmen, in Bezug auf die Thätigkeit vorzüglicher als die intellektuellen Tugenden, jedoch nicht schlechthin. Das Letztere deshalb nicht, weil die intellektualen Tugenden ihre specifische Natur und ihre Würde aus dem Objekte schöpfen. Das höchste Objekt aber hat offenbar die Weisheit. Gleichwohl beurteilen wir die Tugendhaftigkeit mehr nach den moralischen Tugenden, da sie den Charakter des Handelns bestimmen. Wie die Weisheit unter den intellektualen, so ist die Gerechtigkeit unter den moralischen Tugenden die vorzüglichste. (Von Gott sagen wir Weisheit, Wissen, nicht aber Klugheit u. s. w., kommutative Gerechtigkeit, überhaupt nicht „Tugendhaftigkeit" aus.) (L. IV.)

Die Klugheit ist die rechte Art zu handeln, sie setzt Kenntnis des Einzelnen und des Allgemeinen voraus, sie bewegt sich in der Sphäre der Mittel zum Ziele und erheischt, dafs die der Tugend fähigen Seelenvermögen in rechter Weise auf das Ziel hingeordnet sind. Ihre Hauptthätigkeit ist die Anwendung des Rates und Urteils auf die Handlung oder der „Befehl". Die Klugheit ist nicht angeboren, sondern mufs erworben werden. Einsicht in die Grundsätze (intellectus), Gelehrigkeit, rasches Erfassen der richtigen Mittel, rechtes Schliefsen, Vorsicht, Umsicht gehören zum vollen Bestande der Klugheit (L. V).

Das Recht ist Objekt der Gerechtigkeit. Man unterscheidet das Natur-, das positive und das Völkerrecht (jus gentium). Völkerrechtlich ist z. B. die Verteilung des Bodens unter ver-

schiedene Eigentümer. Unter Gerechtigkeit ist jener Habitus zu verstehen, kraft dessen man stetig und fest gewillt ist, jedem sein Recht zu gewähren. Die Gerechtigkeit hat ihren Sitz im Willen und wird in die kommutative und distributive Gerechtigkeit eingeteilt. In Verbindung mit ihr stehen die Tugend der Religion, die kindliche Liebe, der Gehorsam, Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit. „Unter Wahrhaftigkeit verstehen wir einen gewissen Habitus, demgemäfs der Mensch in Handlung und Rede sich so gibt, wie er in Wahrheit ist und eher geringer als gröfser. Sie ist nicht blofs gesetzliche, sondern sittliche Pflicht, sofern nämlich die Rechtlichkeit und Ehrbarkeit (honestas) es zur Pflicht macht, dem Mitmenschen die Wahrheit zu offenbaren; sie ist daher ein Teil der Gerechtigkeit als ihr angegliederte Tugend." Villari citiert diese Stelle mit der Bemerkung, sie diene zur Widerlegung der Ansicht jener, die glauben, Savonarola habe eine ihm nicht gebührende Rolle gespielt, indem er sich vor dem Volke, um es leichter zu leiten, für einen Propheten ausgab: eine Ansicht, die übrigens durch die Thatsachen selbst als irrig ausgeschlossen sei[1] (L. VI).

Das siebente Buch erörtert die Tugend des Starkmuts und die damit verwandten Tugenden. Bemerkenswert ist, was von der Hochherzigheit (magnanimitas), einer der dem Starkmut angegliederten Tugenden, bei deren Schilderung Aristoteles selbst in Wärme und Schwung gerät, gesagt wird: sie sei aufser den geistigen mit körperlichen Eigentümlichkeiten verbunden, langsamem Gange, tiefer Stimme, solider Rede, sie sei ein Schmuck aller Tugenden, die durch sie über ihre gewohnte Gröfse hinauswachsen; denn ihre Sache sei es, in jeder Tugend Grofses zu wirken. Den Hochherzigen vermögen Ehrenerweisungen nicht stolz, Verachtung nicht verzagt zu machen; in allem ist er offen, Freunden wie Feinden gegenüber. An der Wahrheit liegt ihm mehr als an der Meinung der Menschen. — Man ist versucht, bei dieser Schilderung an den Bruder von San Marco selbst zu denken, der hier unbewufst sein Abbild zeichnet, den Hochherzigen, in welchem die natürliche Tugend durch den Glanz der christlichen verklärt und erhöht ist.

[1] A. a. O. t. I. S. 95.

Aus dem achten Buche, das von der Kardinaltugend der Mäfsigkeit handelt, zu der aufser anderen Keuschheit, Schamhaftigkeit und Jungfräulichkeit gerechnet werden, möge die Tugend der Eutrapelie, der Annehmlichkeit des Benehmens, soweit sie sich auf Erholung und Spiel bezieht, hervorgehoben werden. Der Mensch bedarf der geistigen wie der körperlichen Ruhe, da seine Kraft eine beschränkte ist. Diese geistige Erholung und Ruhe findet er im Spiele, das jedoch, wie das gesamte menschliche Leben, der Regelung durch die Vernunft bedarf, um nicht den Ernst der Seele ganz aufzulösen und in schimpfliche Handlungen oder Reden auszuarten, sondern in den der Person, der Zeit und dem Orte angemessenen Schranken sich zu halten. — Demnach ist Savonarola weder im Leben noch in der Theorie der finstere und einseitige Mönch und Sittenrichter, als welcher er zuweilen wohl geschildert wurde.

Das neunte und zehnte Buch der Moralphilosophie enthalten die Grund- und wesentlichsten Lehrsätze der Wirtschafts- und Staatslehre (Ökonomie und Politik). Die erste Gesellschaft und Grundlage aller anderen ist die von Mann und Weib in der ehelichen Gemeinschaft, die sich zu der von Herrn und Dienern, dann von Eltern und Kindern erweitert. Merkwürdig ist die Äufserung über das aus Kriegsgefangenschaft stammende Dienstverhältnis (servitus), es sei positiv-, nicht naturgesetzlich, beziehungsweise aber doch nicht ungerecht, damit die Menschen um so tapferer kämpfen, weshalb sich auch der Weise diesem Gesetze nicht entziehen dürfe. Es ist überflüssig, zu bemerken, dafs in diesen Worten keine Rechtfertigung weder der eigentlichen Sklaverei noch der Leibeigenschaft liegt. Im übrigen lehnt sich Savonarola an aristotelische Bestimmungen über das Dienstverhältnis an. — Der Besitz ist naturrechtlich begründet, derjenige von den Früchten des Bodens noch mehr als der Ertrag von Fischfang und Jagd, und strebt nicht ins Unendliche, wie ja auch die Natur sich mit Wenigem begnügt. Anderes ist vom Gelde zu sagen, das als Tauschmittel für die komplizierten Verkehrsverhältnisse notwendig ist: die Kunst, Geld zu erwerben, darf deshalb keine selbständige sein, sondern ist der auf Erwerb von Gütern gerichteten unterzuordnen. Der ungeregelte

Gelderwerb geht ins Schrankenlose und bringt sowohl dem Hause als der gesamten Gesellschaft die gröfsten Nachteile.

Unter Staat (Bürgerschaft, civitas) versteht unser Autor eine aus mehreren Ortschaften (vicis)[1] bestehende Gemeinschaft. Der Staat ist eine natürliche und vollkommene Gesellschaft (societas s. communitas perfecta) und hat zum Zweck, dafs die Menschen nicht blofs leben, sondern recht (gut, zweck- und vernunftgemäfs) leben. Der Erfinder (Begründer) des staatlichen Lebens war der gröfste Wohlthäter des Menschen. Ein glücklicher Staat mufs alle Tugenden besitzen. Derselbe mufs aus einer zum menschlichen Leben hinreichenden Anzahl von Bürgern bestehen. Es ist besser für den Staat, sich auf den Ackerbau als auf den Handel zu stützen. Die Identität des Staates hängt von der Identität der inneren Einrichtung und Verfassung ab. Die beste Einrichtung eines Staates ist jene, in welcher der Mittelstand vorwiegt. Der Staat bedarf der Regierenden, sei es eines oder mehrerer. Die an der Spitze stehen, sollen durch Tugend hervorragen. Besser als jede andere ist die monarchische Verfassung; das schlechte Regiment eines Einzigen aber auch das schlimmste Übel. Da indes die Herrschaft mehrerer leichter in Tyrannei umschlägt als die Herrschaft eines Einzigen, so ist bei obwaltender Gefahr der Tyrannis doch die letztere vorzuziehen. Um die Tyrannei des Monarchen zu verhüten, ist seine Herrschaft mit gesetzlichen Schranken zu umgeben. Ein Einschreiten gegen den Tyrannen ist keinem Privaten, sondern nur der öffentlichen Autorität gestattet, d. h. in einem Wahlreich den Wählern oder einem übergeordneten Herrscher. Vorausgesetzt ist, dafs es sich um einen legitimen Monarchen, nicht um einen Usurpator handelt. Der König in seinem Reiche verhält sich wie der höchste Herrscher im Weltall; er mufs die Norm seiner Regierung dem letzten Ziele, der Glückseligkeit, entnehmen und bemüht sein, dafs dieses Ziel von so vielen als möglich erreicht werde. Die Mittel sind: Erhaltung des Friedens, Förderung der Tugend u. s. w. Dem Herrscher mufs ein Überflufs natürlicher Güter zu Gebote stehen, Krieger, Beamte und feste Plätze; er hat für die öffentliche Sicherheit,

[1] eig. „Gehöften."

besonders der Verkehrswege zu sorgen und Münzen zu prägen, die sein Bildnis tragen. Die Armen sollen aus dem öffentlichen Schatze Unterstützung erhalten. Liebe zum Vaterlande, Eifer für die Gerechtigkeit, wohlwollende väterliche Liebe zu den Untergebenen und eifrige Pflege und Sorge für den Gottesdienst bilden die hervorragendsten Merkmale eines tüchtigen Herrschers (L. IX. X).

Auf die Moral folgt die „höchst nützliche Schrift von der Einteilung, Anordnung und dem Nutzen aller Wissenschaften" in drei Büchern, woran sich ein viertes Buch von der Art, dem Nutzen und Schaden der Dichtkunst anschliefst. Die Schrift wurde veranlafst durch die Anklage, Savonarola verachte die Dichtkunst und die philosophische Wissenschaft. Zu seiner Verteidigung entwarf er ein Gemälde aller Wissenschaften und zeigte, dafs er eine jede an ihrer rechten Stelle und ihrer Würde entsprechend achte. Nach Villaris Urteil ist das dargestellte Gemälde klar, präcis und mit Glück ausgeführt, enthalte aber nichts anderes als die scholastische Einteilung.[1] Für uns liegt hierin kein Vorwurf; denn ist die scholastische Philosophie die wahre, so kann auch ihre Einteilung der Wissenschaften nicht falsch sein. Jedes philosophische System bringt seine eigene Einteilung der Wissenschaften mit sich. Wir haben bis zum heutigen Tage sehr viele solcher Systeme und Einteilungen auftauchen und wieder verschwinden sehen. Keine derselben ist zur allgemeinen Geltung gelangt. Die von Savonarola gegebene scholastische, bereits von Aristoteles in ihren Grundzügen entworfene, dürfte noch immerhin als diejenige bezeichnet werden, die auf richtigen Gesichtspunkten beruhend den meisten Anspruch besitzt, allgemein adoptiert zu werden. Die neuerschlossenen Wissensgebiete werden sich ohne Mühe in das allgemeine Schema einordnen lassen.

Die Wissenschaften sind teils rationale, teils reale Wissenschaften.[2] Die ersteren dienen zur Leitung der Vernunft und sind Logik, Rhetorik und Poesie; ihr Gegenstand ist das „Sein der Vernunft", das ens rationis, d. h. jenes Sein, das der Vernunft angehört, oder die erkannte und mitteilbare Wahrheit, sei es

[1] A. a. O. S. 95 f. [2] Vgl. Triumph. cruc. l. 2 c. 14.

in begrifflicher Form oder mit dem Schmuck der Rede, um zu überzeugen und zu gefallen. Die realen Wissenschaften sind teils praktische, teils spekulative (theoretische). Die praktischen haben zu ihrem Zwecke das Handeln und Wirken und zerfallen daher wieder in solche, die das Handeln, und in solche, welche das Wirken in einem Stoffe regeln (die sog. mechanischen Künste). Die auf das sittliche Handeln sich beziehenden, im engeren Sinne praktischen Wissenschaften sind Ethik, Ökonomie und Politik. Die spekulative oder theoretische Philosophie hat das Wissen selbst zum Zweck und wird nach den drei verschiedenen Stufen der Abstraktion in Physik, Mathematik und Metaphysik unterabgeteilt. Den höchsten Rang unter allen natürlichen Wissenschaften und Künsten nimmt die Metaphysik ein, da sie sich mit immateriellen Gegenständen beschäftigt und sowohl von der sensiblen Materie, wie die Mathematik, als auch von der intellegiblen Materie abstrahiert. Dieselbe kann wieder in zwei Teile eingeteilt werden, insofern das „Abstrakte“ (Immaterielle) zweierlei Art ist und entweder wegen seiner Allgemeinheit alles umfaſst, auch dasjenige, was frei von jeglichem Stoffe ist (das Sein und seine transcendenten Bestimmungen) oder mit einem Stoffe überhaupt nicht verbunden sein kann, wie die reinen Intelligenzen. „Dies alles ist vom philosophischen Standpunkt, nicht vom christlichen gesagt. Unsere heilige Theologie kann unter diese Wissenschaften nicht gerechnet werden, da sie durch keine Kraft des menschlichen noch irgend eines geschaffenen Geistes, selbst nicht des vollkommensten, erfunden werden kann; denn ihren Gegenstand bildet das Sein, das von Natur kein Verstand erkennen kann.“

Im vierten, von der Dichtkunst handelnden Buche geht Savonarola an den Nachweis, daſs dieselbe neben der Logik und der Rhetorik zu den rationalen Wissenschaften oder Künsten zu rechnen sei. Als ihren Gegenstand bezeichnet er jenen Schluſs, der von den Philosophen: „Beispiel“ genannt werde, gleichwie die Rhetorik das Enthymem zu ihrem Gegenstande nehme. Zweck der Dichtkunst sei, durch eine geziemende Darstellung die Menschen zur Tugend zu führen. Die bloſse Naturanlage macht nach Savonarola noch nicht den Dichter; er verlangt von ihm

philosophische, d. h. logische Bildung, erklärt sie aber unter den theoretischen Künsten als die niederste. Er tritt der Selbstüberhebung seiner dichterischen Zeitgenossen entgegen, welche die Dichtkunst als die höchste Kunst preisen, weil sie Göttliches und Menschliches umfasse, und sieht in diesem Urteil eine verkehrte Auffassung, die zu einem Wissenschaftschaos führen würde. — Diese Theorie dürfte keineswegs nach dem Geschmacke des modernen Bewufstseins sein. Mufsten wir es doch erleben, dafs man die Kunst bald über die Philosophie, ja über die Religion stellte, bald aber freilich wieder zu einem traumhaften Gestalten herabsetzte. Gleichwohl dürfte die scholastische Ansicht einer Exposition fähig sein, die sie in einem günstigeren Lichte erscheinen läfst. In jedem Falle ist sie als Zweig der Philosophie neben Logik und Rhetorik in keiner schlechten Gesellschaft. Der modernsten Dichtkunst wäre etwas mehr Logik und „Beispiel“ zur Förderung der Tugend immerhin zu wünschen.

Das Kompendium der Logik enthält in lichtvoller Sprache und kurzer Fassung den gesamten Inhalt der aristotelischen Logik in dem Umfang und der Ausbildung, welche sie durch Porphyrius, Boëthius u. s. w. gewonnen hatte, also die Lehre von den Universalien, der Rede, dem Satze (Urteile) und dem Schlusse, sowohl dem demonstrativen als auch dem dialektischen (mit einem Abrifs der aristotelischen Topik) und dem sophistischen. Die Stellung Savonarolas in der Entwicklung der scholastischen Logik ist in neuester Zeit von Professor Commer (Logik als Lehrbuch dargestellt 1897) mit den Worten gewürdigt worden: „Der Übergang von Thomas von Aquino auf Cajetan, seinen bedeutendsten Erklärer, ist durch Soncinas und Savonarola hinreichend gekennzeichnet“ (S. VI).

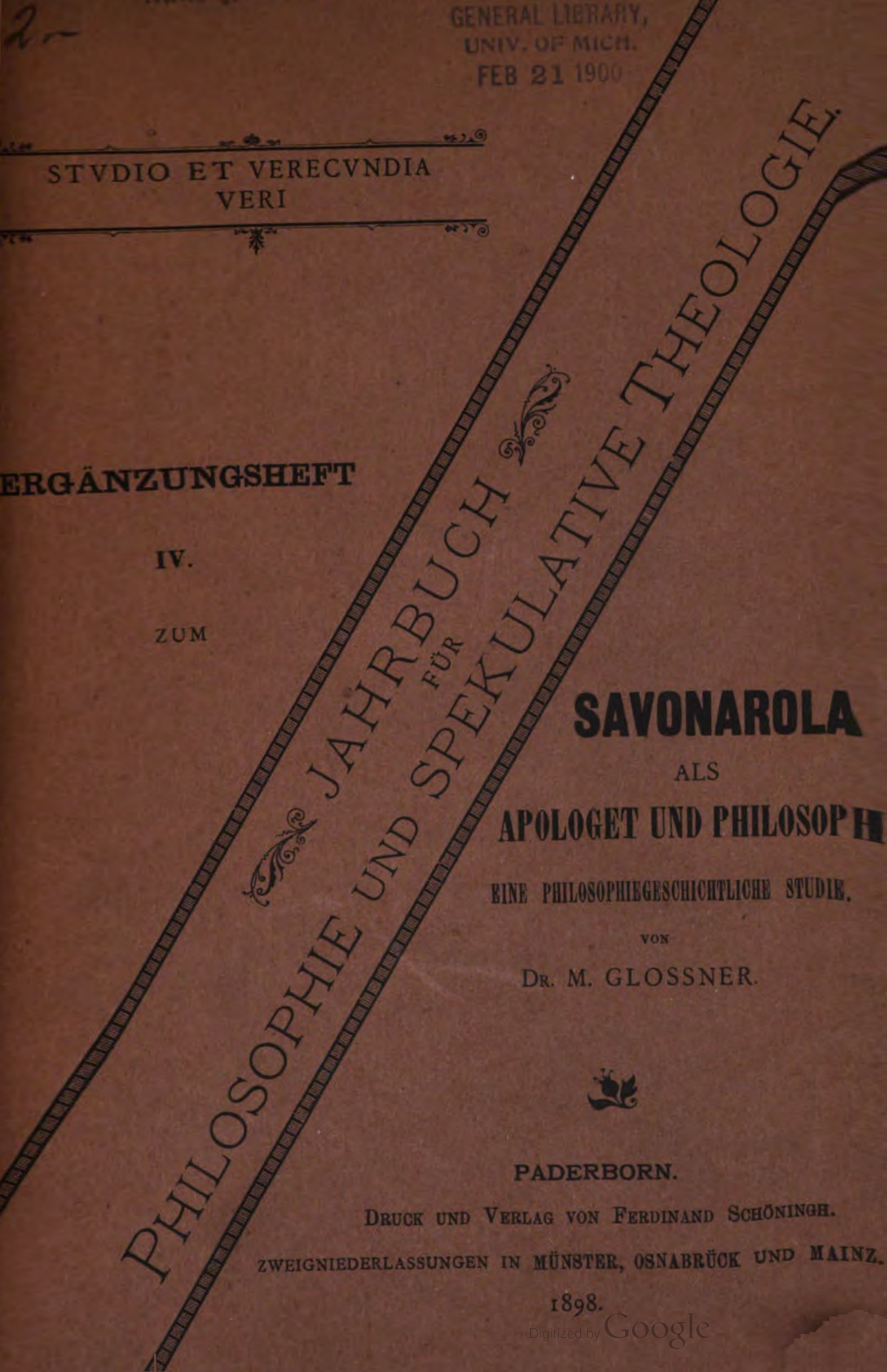
In dieser einfachen Bemerkung ist uns ein Fingerzeig gegeben für die richtige Art, das Verdienst Savonarolas um die Philosophie zu beurteilen. Als Philosoph ist er ein hervorragendes Glied der ruhmreichen thomistischen Tradition. Er ist aber auch zugleich, wenn wir uns so ausdrücken sollen, eine lebendige Apologie der thomistischen Philosophie, und er ist dies durch die Anwendung derselben auf die wissenschaftliche Verteidigung des Christentums. Wer Savonarola als

Apologeten rühmt, kann ohne Inkonsequenz den Philosophen nicht gering achten; denn die Philosophie hat ihm das Werkzeug, die Waffen zu jener ebenso glänzenden als wirksamen und erfolgreichen Verteidigung in die Hand gegeben. Wenn es uns gelungen ist, in dem Ruhmeskranz des grofsen Reformators der Sitten eine hellleuchtende Perle und zugleich an einem hervorragenden Beispiel die Lebenskraft der von ihm vertretenen Wissenschaft aufgezeigt zu haben, so ist unsere Aufgabe erfüllt.

Inhalt.

Errata.

S. 32 Z. 9 v. oben l. Fürsorge.



STVDIO ET VERECVNDIA VERI

ERGÄNZUNGSHEFT

IV.

ZUM

PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

SAVONAROLA

ALS

APOLOGET UND PHILOSOPH

EINE PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE STUDIE.

VON

DR. M. GLOSSNER.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.
1898.



